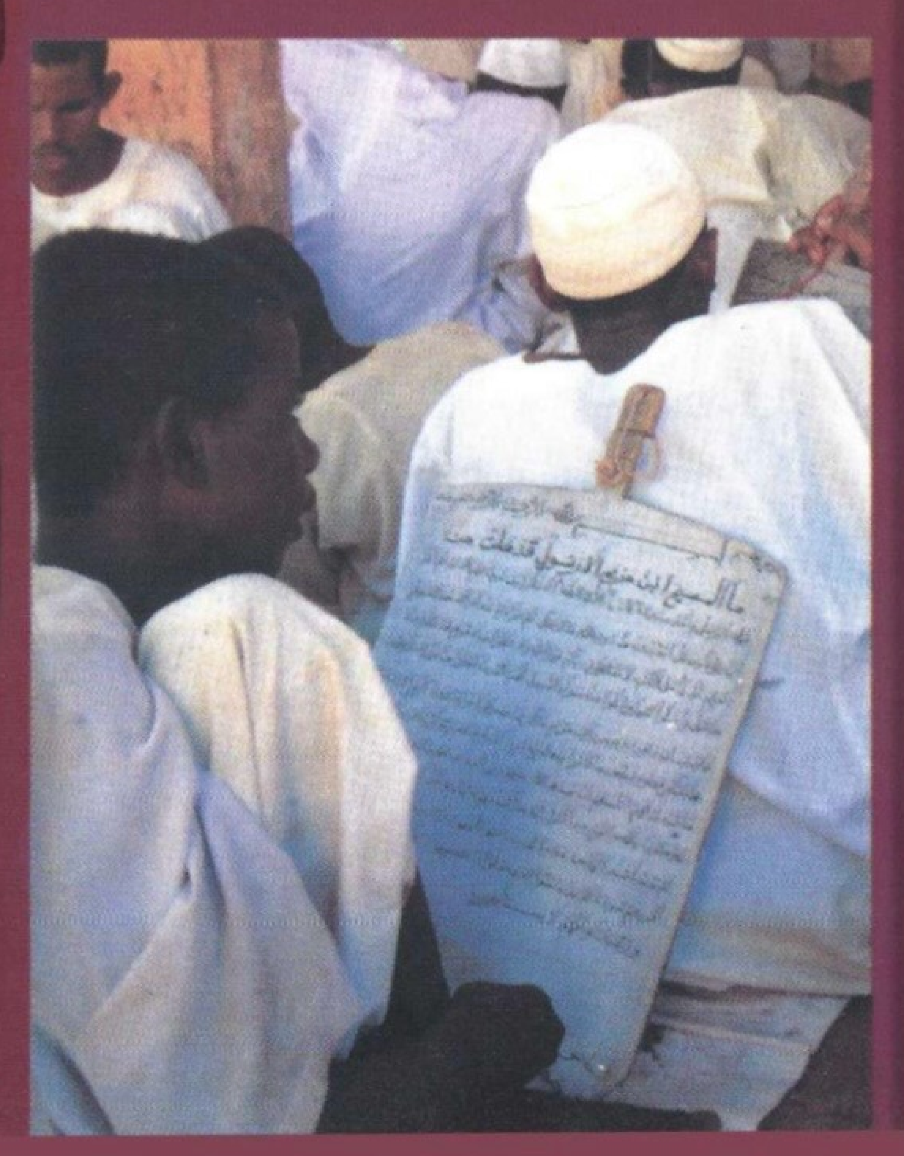
د. أحمد إبراهيم أبوشوك

السودان

السلطة والتراث

الجزء الثالث





مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي

السودان

السلطة والتراث

د. أحمد إبراهيم أبوشوك

السودان

السلطة والتراث

الجزء الثالث



مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي

السودان ـ السلطة والتراث

الجزء الثالث

First Published in Mars 2010

الطبعة الأولى: آذار/مارس ٢٠١٠

الإهداء إلى ...

نفرٍ عمَّروا الأرضَ حيثما قطنوا

يُذكر المجدُ كلما ذُكروا

وهو يَعتزُّ حين يقترنُ

البروفيسور حسن أحمد إبراهيم (ماليزيا)

الأستاذ محمود صالح عثمان صالح (مصر/ إنجلترا)

البروفيسور السيِّد الأنور عبد الماجد (جنوب إفريقيا/ النرويج)

الدكتور توفيق الطيب البشير (السعودية)

المحتويات

التراث

مقدمة

توجد بين السُلطة والتراث في السودان علاقة جدليَّة؛ لأن التراث في اصطلاحه العام يعني معتقدات الناس، وأعرافهم، وعاداتهم، وتقاليدهم، وأشعارهم، وموروثاتهم المعيشية، وإن هذه القيم التراثية تسهم بدورها في صياغة أنساق السُلطة السياسية، ونظمها وقوانينها، وفي تحديد معالم السُلطة الشعبية التي يُصطلح عليها بالنفوذ الاجتماعي أو الروحي. وبمرور الزمن يتحول الإرث السُلطوي بشقية الرسمي والشعبي إلى تراث، ينظر إليه بعين الرضا من وجهة نظر الذين أسهموا في صياغته، أو الذين يَعدُّونه إرثاً لأسلافهم، وأحياناً بعين السُخط من قِبَل أصحاب الخصومة مع ذلك التراث. فلا عجب أن هذا التلازم الجدلي بين الإرث التاريخي وأنساقه السُلطوية المعاصرة قد دفعنا إلى تسمية هذه السلسلة بـ «السودان: السُلطة والتُراث». فقد صدر الجزء الأول منها عام ٢٠٠٨م، والثاني عام ٢٠٠٩م، والآن بين يدي للقارئ الكريم الجزء الثالث الذي يتفق مع الجزأين السابقين من حيث المنهج والعرض، أي أنه يعالج في

صدره طرفاً من قضايا السُلطة وإسقاطاتها السياسية على المشهد السوداني، ويناقش في عجزه حزمة من القضايا التراثية التي تجسد عطاء نخبة من الشخصيات السودانية التي كانت، ولا يزال بعضها، يشكل حضوراً ثقافياً وأدبياً وإصلاحياً عبر أزمنة متفرقة وأمكنة مختلفة، وأن الواجب التاريخي يحتم علينا أن نوثق تلك الشخصيات في هذه المساحة المتاحة.

أما أن الجزء الخاص بالتراث وقضاياه فقد ماز نفسه عن الإصدارات السابقة؛ لأنه يؤرخ لإسهامات نفر عاشوا معظم سنوات كسبهم المعرفي وعطائهم الثقافي خارج ربوع السودان، وأن عطاء بعضهم ارتبط بأرض السودان؛ لأن الاغتراب الجغرافي لم يفصلهم روحياً عن واقع العيش في أوطانهم، ومعايشة مشكلاتها اليومية من زوايا متنوعة، وآخرون عاشوا خارج أرض الوطن، ولكنهم ظلوا يفخرون بالانتماء إليه، ويسطرون طرفاً من ملامحه في أنماط إنجازاتهم الرائدة، التي اتسمت في كثير من الأحيان بالإقدام، والصدق، والأمانة، والقدرة على تجاوز التحديات والخطوب في صبر وجلد من سبيل تحقيق أهداف سامية رسموها في لوحة نبراسية خالدة لمستقبل حياتهم الإنسانية.

يتكون الجزء الخاص بالسُلطة وقضاياها من سبع مقالات. يسلط المقال الأول الضوء على قضية الهُويَّة من وقائع الحوارات التي أجراها الصحافي صلاح شعيب مع ثلة من الأكاديميين، والسياسيين، وناشطي المجتمع المدني في السودان، ثم يحللها في واقع البيئة السودانية، وتضاريسها السياسية والاجتماعية والفكرية المعقدة، وكيفية ربطها بمصطلحي الوطنية والقومية، باعتبارهما مصطلحين مفتاحين، لهما إسقاطاتهما الفكرية

والسياسية الموجبة والسالبة في جدل السلطة والثروة في السودان. ويصب المقال الثاني في الاتجاه ذاته؛ لأنه يناقش مفردات العلاقة الجدلية القائمة بين المثقف والسلطة، وآليات تقويمها في ضوء الدور الذي يجب أن يقوم به المثقف تجاه القضايا الجوهرية في المجتمع، وبذلك يحاول المقال أن يرسم صورة ذهنية عن أنماط تعامل المثقف السوداني مع السلطة. ونلحظ أن بعض أنماط هذا التعامل الثنائي قد قادت إلى صياغة قرارات سياسية فطيرة؛ لأن المثقف أسس نُصحه إلى أهل السلطان وفق معايير كسب قطاعي، أو شخصي، دون أن يوفر الأرضية المناسبة لاتخاذ مثل تلك القرارات وتنفيذها على صعيد الواقع. وخير مثال لذلك مذكرة الأستاذ الشفيع أحمد الشيخ عن تصفية الإدارة الأهلية، والتي جعلناها محوراً للنقاش في المقال الثالث، حيث عرضنا محتواها، وحللنا إفرازاتها السياسية. واستند المقال الرابع عن مشكلة أبيي إلى تداعيات الهوية ودورها في صياغة الفعل السياسي في السودان، واستقى مادة نقاشه في هذا الشأن من كتاب الدكتور أمين حامد زين العابدين الموسوم بـ **أزمة أبيي بين القانون الدولي ومسألة التحكيم**. وفي السياق ذاته يأتي المقال الخامس الذي يقدم مقاربة تاريخية عن الانتخابات البرلمانية التي جرت في السودان (١٩٥٣-١٩٨٦م)؛ ثم يحاول أن يربط معطياتها ونتائجها بالانتخابات القومية المزمع عقدها في أبريل ٢٠١٠م، وذلك من منظور قراءة متأنية في بُعديّها الساكن والمتحرك، ونعني بالبُعد الساكن القواعد الدستورية، والقوانين، واللوائح الناظمة للعملية الانتخابية، وبالبُعد المتحرك الحراك السياسي الحزبي والقضايا المصاحبة له. أما المقالان الأخيران في هذا الجزء فيسلطان الضوء على

شخصيتين مهمتين، أسهمتا في نضال الحركة الوطنية، وفي تشكيل أنساق الفعل السياسي بعد الاستقلال. وجاء الحديث عن الشخصية الأولى في صيغة تعقيب على مقال نشره الأستاذ شوقي بدري بعنوان «الدكتور أحمد أبوشوك... أقولك»، كان الهدف منه إرشاد الباحثين بعدم النيل من شخصية والده الأستاذ إبراهيم يوسف بدري بأي تجريح يلامس أطرف وصفه بالعمالة. وسعياً وراء وضع الأستاذ إبراهيم يوسف بدري في دائرة الضوء والحوار الهادف جاء تعقيبنا في صيغة سؤال استنكاري: «هل يرفض الأستاذ شوقي إبراهيم بدري اتهام والده بالعمالة؟ مُسوِّغات الرفض وحجيَّة الاتهام». وقصدنا بذلك السؤال الاستنكاري الإثارة الصحافية؛ إلا أننا كرسنا جهدنا في تثمين عطاء الأستاذ إبراهيم بدري تثميناً موضوعياً، بعيداً عن إيماءات الانتماء العاطفي. والعَلَم الآخر الذي وثقنا له، وسردنا طرفاً من محاسن عطائه السياسية الدافقة هو الدكتور أحمد السيِّد حمد، وقد جاء ذلك التوثيق والسرد في صيغة رثاء، أعقبت وفاته التي حدثت في ٢٩ سبتمبر ٢٠٠٩م.

وبهذه التبصرة نأمل أن تكون قد اتضحت في ذهن القارئ الكريم معالم الجزء القائم على السلطة وقضاياها، وأما الجزء الشاخص في قضايا التراث فيتكون من سبع مقالات. جاء المقال الأول منها في صورة قراءة نقدية لكتاب الدكتورة آمال حسَّان فضل الله، **استبطان الشرف: الخصوية والغرابة والتكاثر (الاستمرارية) في شرق السودان**، الذي صدر عن مطبعة جامعة وسكونسن الأمريكية، حيث أنها (أي القراءة) عرضت محتويات الكتاب، وعلقت عليها في منظومة الأدبيات التي تناولت قضايا مماثلة

في السودان، وإن اختلفت من حيث الموقع الجغرافي؛ إلا أنها تماثلت في سُلم العادات والتقاليد والأعراف. والمقالات الثلاثة اللاحقة حاولت أن توثق لسير ثلاثة أعلام سودانيين، كانوا لهم قصب السبق في العمل الدعوي والهجرة خارج السودان، وهم: الأستاذ عبد الله بن إبراهيم حمدوه السناري (١٨٥٧-١٩٣١م)، الذي دَرَسَ في الحرمين الشريفين، وبعد نيله الشهادة العالمية أسهم في تطوير النظام التعليمي في المملكة العربية السعودية، وأخيراً آثر الإقامة بمكة المكرمة وتوفي فيها؛ والثاني هو الأستاذ أحمد محمد سوركتى (١٩٧٦-١٩٤٣م) الذي زامل الشيخ حمدوه في الحرمين الشريفين، وعمل معه في مدرسة الفلاح التي أسسها الداعية الهندي محمد علي زنيل؛ إلا أنه فضل الهجرة إلى إندونيسيا، حيث لمع اسمه داعيةً إصلاحياً، ومؤسساً لجمعية الإرشاد والإصلاح العربية؛ وثالثهم هو الشيخ ساتي ماجد محمد سوار الدهب (١٨٨٣-١٩٦٣م) الذي هاجر للولايات المتحدة الأمريكية، وأسهم في وضع اللبنات الأولى لحركة المسلمين السود، وكان له أثر غير مباشر على مسيرة مالكولم إكس الفكرية والدعوية. ويقف خلف هؤلاء الأعلام الثلاثة شامخاً أديبنا الراحل الطيب صالح (١٩٢٨-٢٠٠٩م) في شكل مقال وثق طرفاً من حياته الأدبية الرائعة، وسجل بعض الملاحظات التي دونتها أقلام نقاد راسخين في أدبه الروائي بعد رحيله الحزين في شتاء عام ٢٠٠٩م. أما المقالان الأخيران فيصبان في وعاء التوثيق لتاريخ السودان وإرثه الحضاري، فالأول يتحدث عن المجموعة الوثائقية والأرشيفية التي أودعها الأستاذ محمود صالح عثمان صالح بجامعة بيرجن بالنرويج عام ٢٠٠٦م، وأهميتها في

مجال الدراسات السودانية؛ والثاني يتناول طرفاً من سيرة مؤسس منتدى التوثيق الإسفيري الشامل، الدكتور توفيق الطيب البشير عبد الرحمن، والأهداف التي يرمي إليها ذلك المنتدى، ليكون مصدراً رئيساً للمعلومة الصحيحة الموثقة عن السودان.

شكر وعرفان

لا مندوحة أن أي عمل أكاديمي - إنساني هو ثمره جهد مشتركٍ، قوامه «الاستدعاء، والتذوق، والانتقاء، والاختيار، والمواءمة، والترتيب»، ثم الاستشهاد بالمصادر الأولية والثانوية المرتبطة بموضوع البحث المعني بالأمر، وذلك «عن طريق الجمع بين تلك الأشباه والنظائر في نسق منهجي واحد، بحيث يكون المنتج الإبداعي على أعلى درجة ممكنة من السبك، والتجانس، والإقناع، أو ما يسمى بالوفاء بالغرض، وصولاً لتحقيق غرضي المتعة والفائدة معاً، أو أحدهما على أقل تقدير»[1]. فهذا الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم لم يكن نشازاً

---

(١) خالد محمد فرح، «حول اقتباسات الطيب صالح في أعماله الإبداعية»، صحيفة الأحداث، العدد ١٠١٨، ١٥ نوفمبر ٢٠٠٩م.

عن هذه التوطئة التي استعرناها من الأخ الدكتور خالد محمد فرح؛ لأنه ثمرة جهد أكاديمي مشترك، أسهم في تثقيف بعض جوانبه المنهجية والموضوعية نفر خير من القراء الحصفاء في مجال الدراسات السودانية، والعلوم المصاحبة لها. ومن ثم يطيب لي أن أشكر منهم: الأستاذ الدكتور أحمد عبد الرحيم نصر، والدكتور صالح محجوب التنقاري، والدكتور حسين جميل بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، والدكتور يس محمد يس، ولاية كاليفورنيا الإمريكية، وكل الذين علقوا على بعض المقالات الواردة في هذا الكتاب، وذلك عندما نُشرت مسوداتها الأولى عبر منافذ صحافية متنوعة. وانسحاباً على شكر هؤلاء الفضلاء لا تستقيم قامة الثناء والتقدير إلا بذكر الناشر، مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، بأمدرمان، الذي درج على تثمين ثقافة الكلمة المكتوبة في مجال الدراسات السودانية، وجعلها متاحة للقارئ الكريم.

أحمد إبراهيم أبوشوك

كولالمبور: ١ يناير ٢٠١٠م



السلطة

الهُويَّة والسُلطَة والنُّخبة في السُودان

أجرى الأستاذ صلاح شعيب سلسلة من الحوارات الصحافية الحاذقة مع نخبة من ألوان الطيف السياسي والأكاديمي في السودان، تناول فيها قضايا محورية، ترتكز محصلتها الوسطى على قاعدة المُشكل السوداني، وتدور جزئياتها حول قضية الهُويَّة، والإسقاطات الأثنية والجِهَويَّة على واقع الدولة القطرية في السودان، وطبيعة العلاقة الجدلية بين السلطة الحاكمة، والنُّخبة المثقفة، وآفاق حلّ مشكلة دارفور، وقراءة مستقبل الانتخابات القومية القادمة في السودان. ومهَّد الأستاذ شعيب لهذه الحوارات باستهلال جيد الصنعة، مفاده أن: «الأسئلة التي يثيرها تهدف إلى معرفة آراء الخبراء، والأكاديميين، ونشطاء المجتمع المدني في بعض القضايا والموضوعات التي فرضت نفسها على واقع الجدل السياسي، بعضها منذ الاستقلال، وأخرى جاءت في السنين الأخيرة، ولا تزال معلقةً، ولم تجد حلولاً ناجعة من قبل الحكومات المتعاقبة». ووضَّح أن غايته المبتغاة من الحوار تتبلور في خلق «مساحة لحرية التداول، تتنوع فيها الآراء، ليحدد

القُرّاء مواقفهم من الإجابات المطروحة بكل حرية وموضوعية، سواء من المنتمين إلى هذه التيارات السياسية، أو تلك». وكان شعاره المرفوع لهذا التداول الفكري «الحرية لنا ولسوانا»، وذلك من منطلق يقضي بـ«تعزيز ثقافة الحوار الديمقراطي حول هموم المهتمين بالقضايا الوطنية وأسئلتها الملحة، وتعميق أمر الاعتراف بالآخر، والاستنارة برؤى الناشطين في حقول الحياة السودانية مهما كان الاختلاف الفكري حولها». لا جدال أن الأستاذ شعيب قد أفلح في تحقيق جزءٍ كبيرٍ من هذا الهدف المنشود، عندما نشر الطرف الأيسر من حواراته مسلسلاً في صحيفة الأحداث السودانية التي تعهدت ببثه للناس أجمعين، والطرف الأعسر، الذي لم يكن مهضوماً لأهل السلطان، عبر وسائط صحافية إلكترونية أخرى مثل سودانايل، والسودان للجميع؛ لأنَّ هيئة الرقابة الصحافية منعت نشر الحوارات ذات الخطاب السياسي الصارخ في وجه السلطة وسدنتها، ونذكر من تلك الحوارات المحظورة الحوار الذي أجراه مع الدكتور حيدر إبراهيم علي، مدير مركز الدراسات السودانية (الخرطوم).

تحاول هذه القراءة أن تحلل مادة تلك الحوارات؛ لأنها تعكس الأشباه والنظائر عن مشكلات جوهرية تمثل ذروة سنام الحراك السياسي في السودان، وتشكل طرفاً من جدلية الصراع القائم حول السلطة وعلاقتها بالنُّخبة المثقفة، وإسقاطات ذلك الصراع على المشهد السياسي السوداني. وتسعى القراءة أيضاً إلى توطين مادة تلك الحوارات المفيدة في واقع البيئة السودانية، وتضاريسها السياسية والاجتماعية والفكرية المعقدة، وجدلها الذاهل عن مقاصد الحلول المرجوة. وعلنا بذلك نصيب هدفاً في تحقيق

الغاية التي ينشدها الصحافي النابه صلاح شعيب، ومَنْ سار في ركابه سعياً وراء ترسيخ مبدأ الحرية أولاً، وتوسيع دائرة الحوار مع الآخر ثانياً، ليكون الحوار حواراً هادفاً ومقنعاً حول معطيات المشكل السوداني المتنازع حولها، وكيفية معالجتها معالجة موضوعية فاحصة. وسيكون عرضنا لهذه الحوارات مسلسلاً في حلقتين إحدهما عن الهُوية والسُلطة والنُخبة، والثانية عن العلاقة الجدلية بين المثقف في السلطة في السودان.

مفهوم الهُويَّة السُودانيَّة وتداعياته

يشير مصطلح الهُويَّة إلى وعاء الضمير الجمعي الذي يستند إلى ثلة من القيم، والعادات، والتقاليد، والمعتقدات التي تميز كلّ مجموعة بشرية عما سواها، وتُسهم في الوقت نفسه في تكيف وعيها الذاتي وتشكيل طبيعة وجودها المادي والمعنوي في الحيز الجغرافي الثابت الذي تشغله، والبُعد الزماني المتغير الذي تعيش فيه. ولا يعني هذا التعريف المجمل أن قضية الهُويَّة قضية ثاوية لا تتبدل، بل يؤكد أنها في حراك ديناميكي مع المؤثرات الخارجية المحيطة بها، والمرتبطة بالجدل الفكري حول ماهيتها الوظيفية، وكيفية تفعيلها في إطار صراع السلطة، وجدلها السياسي الماكر. فلا غرو أن هذه التوطئة تبرز وضعية الهُويَّة المحورية لأية جماعة بشرية تنشد الاستقرار والسكون، وتسعى لتأطير وجودها المادي والمعنوي داخل إقليمها الجغرافي وحدوده السياسية المتعارف عليها. وبهذه الكيفية نلحظ أن قضية الهُويَّة ترتبط بمصطلحين مفتاحيين هما: الوطنية والقومية. وكثير من الباحثين، كما يرى البروفيسور مدثر عبد الرحيم، لا يدرك كنه هذين

المصطلحين، ويعاملهما من منطلق أنهما مصطلحان مترادفان، وبهذا الفهم الخاطئ يحدث نوع من الخلط المنهجي عند مناقشة قضية الهُوِيَّة؛[٢] لأن الوطنية ترتبط ارتباطاً عضوياً بالحيز الجغرافي الذي يمثل الركن الأول لبناء الدولة القُطرية، والقاعدة التي يستند إليها الركنان الآخران: الشعب والسيادة (السلطة العامة). أما القومية فهي بمثابة الخيط الناظم لأفراد المجموعة البشرية (الشعب) ذات التاريخ المشترك، واللغة الجامعة، والانتماء العرقي، والاعتقاد الديني، علماً بأن قاعدة القومية أحياناً تتجاوز حدود الدولة القُطرية الواحدة، وتتعداها إلى أكثر من دولة، وأحياناً أُخر تضيق داخل وعاء الدولة القُطرية الذي يحمل بين ثناياه جملة من القوميات المتباعضة. فمفهوم الوطنية بهذه الكيفية يمثل المرجعية الأنسب لتوصيف الهُوِيَّة القائمة على إقرار مبدأ الوحدة داخل حدود الدولة السياسية، وتثمين التنوع القومي الناسج لشبكة العلاقات الوحدوية في نهاياتها العليا، واحترام الآخر في نهاياتها الدنيا.

في ضوء هذه التوطئة يمكننا القول إن سؤال الهُوِيَّة السودانية سؤال قديم ومتجدد في أوساط القطاعات المثقفة السودانية؛ إلا أن آليات طرحه الأدبية-الأكاديمية من طرف، والسياسية من طرف ثانٍ كانت تنطلق من قومية الأغلبية الخُلاسية، كوعاء جامع لمفهوم الهُوِيَّة العام دون استصحاب لمفهوم الوطنية كإطار أكثر رحابة في دولة متعددة الأعراق والثقافات

(٢) مدثر عبد الرحيم، «فكرة الوحدة الوطنية»، في: العجب الطريفي، دراسات في الوحدة الوطنية في السودان، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، ١٩٨٨م، ص ١١-٢٢.

والأديان. وهنا مربط الفرس، حيث انطلق دعاة الهُويَّة السودانية في شقها الأدبي من فضاء قومية متأثر بمخرجاته الأدبية وواقعه الثقافي المتدثر عن واقع القوميات الأخرى التي لا تشاركه الشعور نفسه والهموم الأدبية ذاتها. وفي هذه البيئة المثقلة بإرث الثقافة العربية صدع صوت الشاعر المجدد حمزة الملك طنبل، الذي نادى بإحياء الروح السودانية في المنتج الأدبي الثقافي؛ ليكونَ له ذاته المميزة عن ذوات الآخرين، وخصَّ بالدعوة الشعراء الإحيائيين، أمثال محمد سعيد العباسي، ومحمد عمر البنا، وأحمد المرضي؛ لأنهم كانوا مولعين بتقليد العرب القدامى في مطالع قصائدهم، وفي مفاخرهم، ومبالغاتهم الوصفية في حقِّ الموصوف، والتي كانت لا تعكس واقع البيئة السودانية بصورة جليَّة، ولا تجسد قومية الشعر السوداني[٣]. فلا جدال أن هذه الدعوة القومية انتقلت من قومية الشعر إلى قومية الذات السودانية التي تَشكل طرفٌ من معالمها في أدبيات جماعة الفجر، وتحديداً في نزر من كتابات محمد أحمد المحجوب، وعرفات محمد عبد الله، ومحمد عشري الصديق، وفي أشعار محمد المهدي مجذوب لاحقاً. ونستوثق لتلك البشائر الداعية لبناء سياج وطني يستوعب جملة أهل السودان بنص مقتبس من مقال الأستاذ محمد عشري الصديق، الموسوم بـ «ماذا وراء الأفق؟»، والذي تفاءل فيه بمستقبل السودان الوطن الواحد، قائلاً: «مَنْ قال إنه ليس بأمة. فليس هناك ما يمنع أن يكون كذلك في وقت قريب، فلا اختلاف أديانه، ولا اختلاف عاداته، ولا اختلاف شعوبه، ولا

(٣) عبد المجيد عابدين، تاريخ الثقافة السودانية منذ نشأتها إلى العصر الحديث، ط ١، القاهرة: مطبعة الشبكشي بالأزهر، ١٩٥٣م، ص ٣٣٠-٣٣٦.

اختلاف أجوائه، وظروف المعاش فيه، بحائلة دون تحقيق هذه الأمنية العذراء. ليس يمكن أن تكون الأمم في بدء تكوينها غير ذلك: فالمصالح المشتركة، والتفاهم المتبادل، وأحداث التاريخ، وتُقرِّب شقة الاختلاف، وتصل الأبعدين برباط متين»[4]. وبهذا التوجه الوطني حاول الأستاذ محمد عشري الصديق أن يضع إطاراً فضفاضاً لمفهوم الأمة السودانية الذي كان مفقوداً آنذاك، ولايزال البحث عنه جارياً وفق مضامين سياسية معاصرة.

وتجلت بعض إشراقات هذا التوجه القومي في «تيار الغابة والصحراء» الذي برز إلى حيز الوجود في العقد السادس من القرن العشرين، والذي يصفه الأستاذ محمد المكي إبراهيم بأنه ليس «مجرد دعوة للأدب القومي، على غرار دعوة المحجوب، أو نداءات حمزة الملك طنبل، فقد كان أولئك يريدون أدباً عربياً بقسمات محلية، ولكننا مضينا أبعد قليلاً، ونادينا بتوطين ما هو سوداني داخل الأدب العربي. بكلمة أخرى كان المحجوب يرى نفسه شاعراً عربياً يريد أن يكون أميناً للبيئة السودانية، ولكنني شخصياً أريد أن أكون شاعراً سودانياً قبل كل شيء، وأن أفرض ذاتي على اللغة العربية، وأن اتخذ لنفسي مقعداً خاصاً في محفل الثقافة العربية. وقد عبَّرت عن ذلك مراراً بالرغبة في نحت بلاغة جديدة من جسم اللغة العربية للتعبير عن قيم وأحلام كاملة الصلة بالحيز الوجودي السوداني»[5].هكذا أُسس تيار

---

(٤) نقلاً عن: يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان وإفريقيا وبلاد العرب، ج ٣، الخرطوم: سوداتك المحدودة، ٢٠٠٨م، ص ٢٠١. ورد مقال محمد عشري الصديق «ماذا وراء الأفق»، في صحيفة حضارة السودان، العدد ٨١٨، ٣٠ أكتوبر ١٩٢٩م.

(٥) محمد المكي إبراهيم «التاريخ الشخصي للغابة والصحراء»، المنتدى العام للجالية السودانية =

الغابة والصحراء وفق منطلقات شعرية وثقافية، تنشد التصالح بين الثقافة العربية والثقافة الإفريقية في السودان. فالغابة كانت تعني لرواد هذا التيار رمزية العنصر الزنجي، والصحراء رمزية العنصر العربي، وبلغت هذه الرمزية ذروتها في مشروع «إنسان سنار» الذي نصبّه الدكتور محمد عبد الحي ورفاقه الخُلاسيون إنساناً معيارياً لهُويَّة أهل السودان؛ لأن السلطنة الزرقاء من وجهة نظرهم كانت تجسد معالم التلاقح السياسي، والاجتماعي الذي حدث بين العبدلاب (العرب) والفونج (الزنوج)، والذي أفضى بدوره إلى تشكيل هُويَّة أهل شمال السودان ذات السحنة الخلاسية. إلا أن نجم الغابة والصحراء بدأ يخفت بعد مضي سنوات التكوين الأولى ذات النزعة الثقافية، ولاح في الأفق مصطلح الأفروعربية كمصطلح بديل فرضته إفرازات الصدامات الإثنية في داخل السودان وخارجه، وطرحه بعض المتأثرين بتداعيات ذلك الواقع ليكون بمثابة حلٍّ إثني واجتماعي وسياسي لمأزق الهُويَّة السودانية(٦).

وصاحب نشوء الأفروعربية تياران آخران، تواضعا على التشكيك في حجيَّتها، ومدى صلاحيتها كأسس للهُويَّة السودانية، بل وصفها أحدهما

= والأمريكية، http://www.sacdo.com. (استشارة: ٢٤ سبتمبر ٢٠٠٩م). ونذكر من رواد تيار الغابة والصحراء الذي اصطلحه الأستاذ النور عثمان أبكر: الأستاذ محمد المكي إبراهيم، والدكتور يوسف عيدابي، والدكتور محمد عبد الحي، والتحق بهم بعد فترة تمرد على المصطلح الأستاذان صلاح أحمد إبراهيم ومصطفى سند.

(٦) عبد الله علي إبراهيم، الثقافة والديمقراطية في السودان، ط٢، القاهرة: الأمين للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م، ص ١٥-٢٨.

بأنها «تحالف الهاربين[7]»؛ لأنها تتوارى خلف المكون الإفريقي لتنال من قسط الثقافة العربية الإسلامية الأوفر حظّاً في السودان. وينفي أنصار هذا التوجه الرافض لشرعية الأفروعربية أهلية الأصل الإفريقي في شمال السودان الذي تسوده الثقافة العربية الإسلامية، متعللين بمناهج علم الإثنوغرافيا أو الأنثربولوجيا التي درجت على عدم مغالطة أهل الأنساب في أنسابهم، بغية حملهم على صواب يحسبه الباحث حقيقة مطلقة، وذلك وفق قراءات أكاديمية قائمة على أدوات بحثية وفرضيات تناقض في بعض الأحيان الموروثات الشائعة والمتداولة بين معظم قبائل شمال السودان التي تدعي النسب العربي. وفي الاتجاه المعاكس قدح بعض المثقفين الجنوبيين في التركيبة الثنائية لتيار الأفروعربية، بحجة أنها لا تنطبق عليهم وعلى واقعهم المعيش؛ لأنهم قد احتفظوا بإفريقيتهم في صورها كلها، ولا يريدون أن يكونوا طبعة لاحقة لإنسان سنَّار الذي يمثل أساس التركيبة الهجينة للسودانيين الشماليين، وأن التمازج الثقافي بهذه الكيفية، من وجهة نظرهم، هو نوع من «الغش الثقافي لا الحوار»[8].

تجاوزاً لإشكالات الأفروعربية ظهر في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي مصطلح «السودانوية»، الذي تبنته الحركة الشعبية لتحرير السودان في وثيقة إعلان تأسيسها عام ١٩٨٣م، وشرحه الدكتور جون قرنق دي

(٧) لمزيد من التفصيل، انظر: محمد المكي إبراهيم التاريخ الشخصي للغابة والصحراء؛ عاطف عبد الله قسم السيد، ثقافة أم مثاقفة: السودان وحرب الهويات؛ أركماني: مجلة الآثار والانثربولوجيا السودانية، العدد ٣٣، أغسطس ٢٠٠٢م.

(٨) عبد الله علي إبراهيم، الثقافة والديمقراطية في السودان، ص ٢٣، ٤١.

مبيور في شكل معادلة رياضية، تتكون من: (س = أ + ب + ج)، حيث تعني «س» الهُويَّة السودانية، و«أ» التنوع التاريخي، و«ب» التنوع المعاصر»، و«ج» المؤثرات الخارجية والتداخل الثقافي العالمي[٩]. وبذلك حاول مُنظِّر الحركة الشعبية أن يخرج من ضيق القوميات وإشكالاتها المصاحبة إلى سعة الإطار الوطني الخالي نسبياً من إيهاءات التعقيدات الإثنية. وعلق الدكتور منصور خالد على هذا المنحى الإيجابي بقوله: «الحاضنة الثقافية للشخصية السودانية ليست هي العروبة ولا الزنوجة، وإنما السودانوية. كما أن القاع الاجتماعي للوطنية السودانية ليس هو الاستعراب أو التزنج، وإنما هو أيضاً السودانوية. السودانوية نتاج عروبة تنوبت وتزنجت، ونوبة تعربت، وإسلام وشته على مستوى العادات لا العبادات شية من وثنية»[١٠]. ثم يمضي في الاتجاه ذاته، ويقول: «السودانيون، إذن، ليسوا قومية واحدة بالمفهوم الأنثروبولجي أو السلالي، وإنما هم شعب واحد - بالمفهوم السياسي- تمازجت عناصره في فضاء جغرافي محدد، وأفق تاريخي معين، ولكل واحد منها مزاج. [...] فالخيار أمام مثل هذه المجموعات هو إما الانتماء للوطن انتماءً مباشراً عن طريق المواطنة ودستورها، أو الانتماء له انتماءً غير مباشر عن طريق هُويَّاتها الصُغرى، دينية كانت، أم عرقية، أو ثقافية. الانتماء الأخير وصفة لا تنجم منها إلا الكارثة؛ لأن التحصين بالهُويَّات الصغرى يفضي، بالضرورة، إلى إقصاء الآخر الذي لا ينتمي لتك

(٩) عاطف عبد الله قسم السيد، «ثقافة أم مثاقفة»، ص ٣٠.

(١٠) منصور خالد، جنوب السودان في المخيلة العربية: الصورة الزائفة والقمع التاريخي، لندن: دار تراث للنشر، ٢٠٠٠م، ص ٩.

الهُويَّة، وإقصاء الآخر يقود بالضرورة أيضاً إلى تقوقعه في هُويَّته المحلية المحدودة، وربما إلى إنكار كل ما هو مشرق في ثقافة من أقصاه، وسعى للهيمنة عليه. فالفريق المقصي لن يرى - بمنطق ردِّ الفعل- في إبداعات الآخر أكثر مِنْ إنها وجهة من وجوه الهيمنة والإلغاء»[١١].

وصف الأستاذ عبد المنعم عجب الفيا أطروحة «السودانوية» بأنها مماثلة لأطروحة «الغابة والصحراء» من حيث الجوهر، ولا تختلف عنها سوى أنها طرحت الاصطلاح الجديد خروجاً عن ثنائية الأفروعربية، وبذلك اكتسبت أعضاءً جُدداً في الساحة السودانية، مثل: البروفيسور أحمد الطيب زين العابدين، والأستاذ كمال الجزولي، والدكتور نور الدين ساتي، والبروفيسور أحمد محمد علي حاكم، والدكتور عبد الهادي صديق[١٢]. ربما يكون الأستاذ عجب الفيَّا محقاً فيما ذهب إليه؛ إلا أننا نختلف معه في توصيف النقلة الاصطلاحية المشار إليها؛ لأنها لا ترتبط فقط بتحسين صورة المصطلح الجاذبة، وإنما تدعو إلى انتقال معياري من وعاء القومية الضيق إلى وعاء الوطنية الأرحب، الذي ربما يُسهم في إصدار تشريع دستوري، يتواضع أهل السودان عليه لتجاوز خصوصياتهم المحلية، والعرقية، والدينية لحساب الوطنية العامة، وذلك بهدف الارتقاء بالهُويَّة

(١١) المرجع نفسه، ٣٤١-٣٤٢.

(١٢) عبد المنعم عجب الفيا، «الغابة والصحراء» سودانايل، http://www.sudanile.com، (استشارة: ٢٠ سبتمبر ٢٠٠٩م)؛ المأمون خضر عبد الرحيم، «السودانوية: في ذكرى رحيل الأستاذ أحمد الطيب زين العابدين»، سودانايل، http://www.sudanile.com، (استشارة: ٢٠ سبتمبر ٢٠٠٩م).

الوطنية حضارياً وقيمياً، ثم إفساح المجال لمفهوم المواطنة القائم على حق الدم أو الأرض لينبسط بين الناس، ويكون وسيط تآلف بين المتنافرات.

الهُويَّة والدولة في حوارات صلاح شعيب

في خضم هذه الرؤى المتعارضة والأطروحات المتخاصمة حول مفهوم الهُويَّة السودانية طرح الأستاذ صلاح شعيب سؤال الهُويَّة بصفة متكررة على رهط من الأكاديميين، والسياسيين، ونشطاء المجتمع المدني الذين حاورهم، وجاء سؤاله على صيغة استفهام فردي للطرف المُحَاوَر وفي جدلية مركبة من الهُويَّة والنُّخبة والدولة: «**هل ترى أن هناك أزمة في فهم الهُويَّة السودانية مما دعا النخب المتعلمة إلى الفشل في إنجاز مشروع الدولة السودانية؟**».

أجمع المجيبون عن هذا السؤال بأنه سؤال مأزوم، يدلّ على فشل متأصل في قدرة النُّخبة المتعلمة على إنجاز مشروع الدولة السودانية. وتراوحت إجاباتهم في انبساطها بين طرح صدامي، أسست مفرداته على فرضيات تقود إلى حتمية انهيار الدولة السودانية، وطرح توفيقي تشبث بخيوط الأمل وفق قراءة جديدة لمفهوم الهُويَّة، وكيفية توظيفها لإنجاز مشروع دولة السودان الجديد.

يأتي في مقدمة أنصار الطرح الصدامي الدكتور حيدر إبراهيم الذي يرى أن «الأزمة ليست في فهم الهُويَّة، ولكن في طرح سؤال الهُويَّة كأولوية في المشروع القومي السوداني، وأيضاً تكمن الأزمة في الطريقة التي

طُرح بها السؤال، والظروف التاريخية التي جاء ضمنها. فالإجابات عن السؤال خاطئة؛ لأن السؤال في أصله خطأ. فمن البدء لا يوجد تعريف جامع، ومانع، وشامل، وعقلاني، وعملي للهُويَّة، ولابد من الوقوف على تعريف جوهري، وتجريدي، ولا تاريخي [كذا] وثقافي»(١٣). ومن ثم يرى الدكتور حيدر أن النسبة إلى عروبة اللسان «حل هروبي»؛ لأنها لا تلبي متطلبات العقل الشعبي الذي نسب نفسه جزافاً إلى العباس، وأن الدعوة للأفريقانية دعوة جوفاء؛ لأنها تتخذ من الجغرافيا واللون أساساً لتعريف ذاتها، «فالهُويَّة الدينكاوية أكثر تماسكاً من أفريقانية بلا ضفاف»(١٤). وبذلك يجرح الدكتور حيدر في مشروعية الأفروعربية كأساس لبناء الهُويَّة السودانية. وعليه يرى في وجود السودان على الخارطة السياسية مجرد وجود وهمي؛ لأن السودان من وجهة نظره لم تتبلور هُويَّته المزعومة عبر تراكم ثقافي تاريخي يصب في وعاء الوحدة والتوحد، بل جمع بين ثناياه متناقضات واقعه السياسي، والاجتماعي، والثقافي، والديني، فضلاً على أن النُّخبة المتعلمة لم تكن في مستوى ذلك التحدي لتحول «الوهم إلى حقيقة وواقع»(١٥)؛ لأنها أضاعت فرص المستقبل والانطلاق نحو الغد الأفضل في أكثر من مرة، ويذكر منها: الاستقلال، وثورة أكتوبر ١٩٦٤م، وانتفاضة أبريل ١٩٨٥م، واتفاقية السلام الشامل يناير ٢٠٠٥م. وفي

(١٣) حيدر إبراهيم علي، حوار صلاح شعيب، سودانايل، http://www.sudanile.com (استشارة ٢٥ أغسطس ٢٠٠٩م).

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) المصدر نفسه.

ضوء هذا المشهد الكئيب يصل الدكتور حيدر إلى القول: بأن «التاريخ لا يعيد نفسه، دعنا نكمل دورة الانهيار بلا نقصان، ونفكر منذ الآن في إعادة البناء، فالموجود الآن لا يمكن إصلاحه. لقد سرق الإسلامويون المستقبل، وتمَّ تأميم الإنسان السوداني تحت شعار إعادة صياغة الإنسان السوداني. المستقبل أدواته العقل، والمعرفة، والاقتصاد، والقيم، وكل هذه المكونات خُرِّبت، أو استولى عليها نظام تعليمي يعتمد الجهل بشهادات من كل المستويات، عقل غيبـي خرافي حيث يعالج الطبيب نفسه بالأعشاب والمحاية، كما أن الشياطين تتجول معنا وتجالسنا وتنافسنا، واقتصاد طفيلي فاسد أقرب إلى مصباح علاء الدين، حيث يأتي الثراء في ليلة واحدة! هل تعرف مستقبلاً لا يصنعه العقل، والعلم، والتكنولوجيا، والإنتاج، والإبداع؟ وهذه هي الفروق بين اليابان، وماليزيا، وكوريا الجنوبية من جهة، والسودان، واليمن، وموريتانيا، والصومال من جهة أخرى»[١٦].

ويشترك مع الدكتور حيدر إبراهيم في رؤيته الصدامية أولئك الذين يطعنون في شرعية الهُويَّة السودانية المنشودة وفق هدي المشروع الحضاري، الذي يعُدُّونه مشروعاً إقصائياً وكارثياً على وحدة السودان؛ لأنه يجعل الدين الإسلامي إطاراً معيارياً لتحديد الهُويَّة، وبذلك يتم إقصاء التنوع الثقافي، والاجتماعي، والديني، وآليات طرحه الحرة في فضاء وحدة السودان السياسية. ويرى الدكتور أسامة عثمان «إن الفشل في التوفيق بين رؤيتي السودان الذي يسع الجميع وتكون المواطنة أساس العلاقات فيه

(١٦) المصدر نفسه.

ورؤية دولة الشريعة هو الذي قاد إلى تبني فكرة دولة واحدة بنظامين، حيث جرت مقايضة مبدأ تقرير المصير بالإبقاء على الشريعة في الشمال عندما تبين من موقف المتشددين من الإسلاميين الذين لا يتورعون في التفريط بوحدة السودان إذا صارت الوحدة عقبة في [سبيل] تطبيق الشريعة الإسلامية»(١٧). ويشاطره في الرأي الدكتور النور حمد الذي يعتقد أن «مخطط فرض الهُويَّة العربية الإسلامية على القطر برمته عملاً معوقاً لمشروع الدولة السودانية، ولقيام أمة سودانية موحدة تحتكم إلى دستور يعطي الحقوق علي أساس المواطنة، وليس على أساس الانتماء الديني، أو السياسي، أو العرقي، أو الجندري، أو الجهوي، أو الطبقي. لقد قادنا مخطط الاستعراب والأسلمة القسريين وإلباس اللبوس الإسلامي الفقهي السلفي لجهاز الدولة بواسطة النخب النيلية بمختلف توجهاتها عبر عقود ما بعد الاستقلال [إلى واقع أصبحنا فيه] قاب قوسين أو أدنى من خطر انفصال الجنوب عن الشمال»، والذي سيتبعه انفصال أجزاء أخر من السودان(١٨). وعلى الضفة اليمني المقابلة يقف بعض الإنقاذيين الذين ينظرون إلى خصومهم على ضفة النهر اليُسرى بعين الريبة والتشكك، بل أن عرَّاب الإنقاذ السابق، الدكتور حسن الترابي، يصفهم بقوله: «إن مناصري العلمانية منافقون، مارقون من بين صفوف المسلمين، لا يستطيعون الجهر بمعارضتهم للإسلام، بل يتصنعون الغيرة على حقوق المواطن السوية،

(١٧) أسامة عثمان، حوار صلاح شعيب، صحيفة الأحداث، ٣١ أغسطس؛ ١ سبتمبر ٢٠٠٩م.

(١٨) النور حمد، حوار صلاح شعيب، صحيفة الأحداث، ٢٥، ٢٧، ٣٠ مايو ٢٠٠٩م.

وأنهم بحماية الأقلية غير المسلمة في الجنوب يريدون أن يلقِّنوا تلك الأقلية، لتعبِّر عن أهوائهم التي لا يستطيعون أن يفصحوا عنها»[١٩]. فلا مندوحة أن مثل هذا الخطاب السياسي الجارح في شأن الآخر يغلق أبواب الحوار أمام الخصوم، ويفتح نوافذ للخصومة الفاجرة التي تتمترس في مصالحها القطاعية دون النظر إلى المصلحة العامة.

أما التيار التوفيقي فينقسم إلى عدة تيارات ثانوية. يتصدرها تيار الدولة الوطنية والتنمية الذي يرفض سدنته صهر الهُويَّة السودانية في بوتقة الوسط التي تمثل بالنسبة لهم عملة واحدة، لها وجهان، هما: العروبة والإسلام. فثنائية العروبة والإسلام لم تكن من وجهة نظرهم وعاءً جامعاً لاستيعاب قوميات السودان المختلفة في فضاء وحدوي شامل، قوامه المواطنة وسداه احترام الآخر؛ فضلاً عن ذلك فإن هذه الانتقائية قد أفضت إلى تجاهل أهمية العلاقة الجدلية الرابطة بين الهُويَّة الديناميكية والتنمية المتوازنة. علماً بأن الحكومات الوطنية المتعاقبة قد تجاهلت وضع سؤال الهُويَّة في نصابه «السوسيولوجي والمعرفي لقياس العلاقة المتبادلة ودرجة الانتماء بين المواطن والدولة، لتحديد نصيب الفرد من الدولة - ثروة وسلطة وثقافة - ونصيب الوطن من عطاء بنيَه؟[٢٠]» وذروة سنام قولهم إن استقصاء كُنه الهُويَّة بهذه الكيفية سيؤدي إلى «تنمية الوطن، والمواطن، والدولة» تنمية مستدامة، ويعزز فُرص التوحد داخل وعاء

---

(١٩) نقلاً عن عبد الله علي إبراهيم، الثقافة والديمقراطية في السودان، ص ٢٥.

(٢٠) عبد السلام نور الدين، حوار صلاح شعيب، صحيفة الأحداث، ٩ يونيو؛ ١٥ يونيو ٢٠٠٩م.

الوطن الجامع، ويفعِّل تصالح المواطنين مع أنفسهم واعتزازهم بوطنهم الذي ينتمون إليه، بعيداً عن سجال النُّخبة المتعلمة حول مفهوم الهُويَّة القائم على ثنائية العروبة والإسلام، والذي أفضي إلى تفضيل السودانيين على بعضهم درجات فوق بعض. ويتوافق مع هذا الطرح التنموي للدكتور عبد السلام نور الدين موقف الدكتور أحمد عثمان، الذي يصف جدل الهُويَّة بتياراته المتخاصمة بأنه ترف ذهني، لا يخدم مشروع الدولة السودانية، وتطلعاتها إلى النهضة والرُّقي. ومن ثم يرى أن الارتقاء بالوعي الجمعي يجب أن يكون من خلال توسيع قاعدة التعليم بدرجاته المختلفة، والخدمات الاجتماعية الأخرى، والبحث العلمي الذي يؤطر لقيام «دولة حديثة، قوامها العدل والمساواة، واحترام حقوق الإنسان من حيث هو إنسان»، فالنتيجة الحتمية لمثل هذا التوجه المعرفي والخدمي ستتبلور، حسب وجهة نظره، في قيام «دولة المواطنة» التي تربو بنفسها عن «دولة العرق، والحسب، والنسب» الموروثة، وانسحاباً على ذلك ستنحسر مشكلة الهُويَّة وترف جدلها الفكري، وتغيب عن الواجهة السياسية حركات الهامش والأطراف المطلبية(٢١).

والتيار التوفيقي الثاني يتمثل في تيار الهُويَّة والديمقراطية، والذي يعزي أحد أنصاره، الأستاذ عبد العزيز الصاوي، فشل إنجاز مشروع الدولة السودانية في المقام الأول إلى فشل «النُّخبة السودانية في تأسيس

(٢١) أحمد عثمان، حوار صلاح شعيب، صحيفة الأحداث، ٨ يوليو ٢٠٠٨م؛ ٩ يوليو ٢٠٠٩م.

مشروع الديمقراطية، الذي هو صنو لمشروع التنمية، كما أثبتت التجارب العالمية في الهند وماليزيا»(٢٢). ويرى أن تمكين الديمقراطية وفق متطلباتها المتعارف عليها يُسهم في ترسيخ «الولاء للدولة السودانية في عواطف وأمزجة الجميع مهما اختلفت هُويَّاتهم، فليست وحدة الهُويَّة شرطاً لازماً للوحدة»(٢٣)، ويعلل هذه الفرضية بواقع الحال في الصومال، حيث تتوفر المقومات الأساسية للهُويَّة الواحدة، لكن مشروع الدولة الصومالية لم ينجز بعد. ويبرئ الأحزاب السياسية والانقلابات العسكرية من ضعف التجارب الديمقراطية في السودان؛ لأنه يرى أن أسباب الضعف الأساسية تكمن في «انعدام البنية التحتيَّة للديمقراطية التي [تتمثل] في سيادة العقلانية والتنوير في المجتمع»؛ لأنهما يمثلان الركيزتين اللتين قامت عليهما الديمقراطية في الغرب، وأثبتت نجاحها في محيط الممارسة السياسية(٢٤). وبهذه الكيفية يختلف موقف الأستاذ عبد العزيز الصاوي عن موقف البروفيسور فرانسيس دينق الذي يرى أن أس المُشكل السوداني يرتبط بأزمة الهُويَّة؛ لأنها الأساس الذي يجب أن يستند إليه النظام الديمقراطي الرشيد، ومن ثم يجب أن يكون حسم أزمة الهُويَّة سابقاً لإنجاز مشروع الديمقراطية في السودان(٢٥).

---

(٢٢) عبد العزيز الصاوي، حوار صلاح شعيب، صحيفة الأحداث، ٢٠ يونيو ٢٠٠٩م.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) فرانسيس دينق، حوار صلاح شعيب، سودانيزأونلاين، http://www.sudanseseonline.com (استشارة: ١٦ مارس ٢٠٠٦م)

أما التيار التوفيقي الثالث فيتجلى في تزاوج الهُويَّة والمواطنة، إذ يقول أحد أنصاره، الدكتور نور الدين ساتي، الهُويَّة السودانية هي «سودانوية»، لا تميز فيها لأحد بسبب العنصر، أو الدين، أو اللغة، أو الثقافة، أو الجهة، وإن السودانوية هي البوتقة التي تتفاعل فيها كافة الانتماءات، وتتم فيها بلورة كافة الرؤى والمآلات. وبهذا التصور يكون التنوع مصدراً من مصادر الثراء، وليس سرطاناً ينخر في عظم الأمة، ويفت في عضدها[٢٦]. وبذلك يرى الدكتور ساتي أن «الحلّ النهائي لقضية الهُويَّة هو الانتقال من التركيز المفرط على هذه المسألة كمسألة ثقافية إلى كونها ترتبط عضوياً بالمواطنة التي يتساوى فيها الجميع في الحقوق والواجبات. ودولة القانون هي الفيصل في ذلك، فالمواطنة هي حلقة الوصل اللازمة بين الحقوق الثقافية، والدينية، والاجتماعية، وبين الحقوق السياسية، والدستورية، والقانونية. ولذا فإني أرى أن يأتي الحديث عن الهُويَّة دائماً مرتبطاً بالحديث عن المواطنة، وذلك لأنهما يتكاملان تكاملاً منطقياً، ويدعم أحدهما الآخر»[٢٧]. ويمضي في الاتجاه ذاته ويقول: إذا فشل السودانيون «في توصيف جدلية (الهُويَّة/ المواطنة) توصيفاً صحيحاً بوصفها الوحدة البنائية الأساسية للمجتمع والدولة، فإنه يترتب على ذلك انهيار المشروع الوطني لهشاشة العنصر الأول من عناصره الأساسية، ألا وهو ما يمكن أن نسميه الحزمة البنائية (هُويَّة- مواطنة)، ولا يجدي بعد ذلك إن كان المشروع جذاباً في صياغته، أو أطروحته الأدبية، أو الأكاديمية، أو في مرجعياته الفكرية، أو المذهبية،

(٢٦) نور الدين ساتي، حوار صلاح شعيب، صحيفة الأحداث، ٢ سبتمبر ٢٠٠٩م.

(٢٧) المصدر نفسه.

أو السياسية إذا كانت تلك لا تستند إلى واقع معاش، أو تعوزها العناصر الأساسية الصالحة للبناء الاجتماعي»[٢٨].

في خاتمة عرضنا لمحور الهُويَّة ومشروع الدولة السودانية يمكننا القول إنَّ النصوص المختارة من الحوارات التي أجراها الأستاذ صلاح شعب قد تدثرت ببعض الإسقاطات الأيديولوجية التي انعكست سابقاً في مداولات نيفاشا، وأفضت إلى تشريع دستور انتقالي لعام ٢٠٠٥م، نحسبه قد أجاب عن معظم الإشكالات التي أثارها ضيوف صلاح شعيب بشأن الهُويَّة وإنجاز مشروع الدولة السودانية؛ لأن المبادئ العامة الموجهة لهذا الدستور قد تصدت لكثير من الإشكالات المثارة وعالجتها بموضوعية. ويأتي في مقدمة هذه الإشكالات تحديد طبيعة الدولة السودانية بأنها «دولة مستقلة ذات سيادة،[...] ديمقراطية لامركزية، تتعدد فيها الثقافات، واللغات، وتتعايش فيها العناصر، والأعراق، والأديان». وتلتزم الدولة من جانبها «باحترام وترقية الكرامة الإنسانية، وتُؤسس على العدالة، والمساواة، والارتقاء بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وتتيح التعددية الحزبية». ويصف الدستور القُطر السوداني بأنه «وطن واحد جامع، تكون فيه الأديان والثقافات مصدر قوة وتوافق وإلهام»، والسيادة فيه للشعب، «وتُمارسها الدولة طبقاً لنصوص هذا الدستور والقانون دون إخلال بذاتية جنوب السودان والولايات»؛ وإن وحدة السودان تُؤسس «على الإرادة الحُرة لشعبه وسيادة حكم القانون والحكم الديمقراطي اللامركزي

(٢٨) المصدر نفسه.

والمساءلة والمساواة والاحترام والعدالة»، و«الأديان والمعتقدات والتقاليد والأعراف هي مصدر القوة المعنوية والإلهام للشعب السوداني»، و«التنوع الثقافي والاجتماعي للشعب السوداني هو أساس التماسك القومي، ولا يجوز استغلاله لإحداث الفرقة». وأن «تكون الشريعة الإسلامية والإجماع مصدراً للتشريعات التي تُسنُّ على المستوى القومي وتُطبق على ولايات شمال السودان»، وأن «يكون التوافق الشعبي، وقيم وأعراف الشعب السوداني وتقاليده ومعتقداته الدينية التي تأخذ في الاعتبار التنوع في السودان، مصدراً للتشريعات التي تُسنُّ على المستوى القومي، وتُطبق على جنوب السودان أو ولاياته». و«تكون المواطنة أساس الحقوق المتساوية والواجبات لكل السودانيين»؛ و «جميع اللُغات الأصلية السودانية لغُات قومية يجب احترامها وتطويرها وترقيتها»؛ وأن تكون العربية والإنجليزية هم اللغتان الرسميتان لأعمال الحكومة القومية ولغتي التدريس في التعليم العالي؛ و«يجوز لأي هيئة تشريعية دون مستوى الحكم القومي أن تجعل من أي لغة قومية أخرى، لغة عمل رسمية في نطاقها، وذلك إلى جانب اللغتين العربية والإنجليزية»[٢٩].

ويبدو أن هذه النقلة النوعية في الصناعة الدستورية ومستلزمات السلام الشامل المصاحبة لها هي التي دفعت الدكتور حيدر إبراهيم إلى القول بأن «اتفاقية السلام الشامل لعام ٢٠٠٥م» كانت واحدة من الفرص الضائعة في تاريخ السودان الحديث؛ لأن المبادئ التي يقوم الدستور عليها

(٢٩) انظر الباب الأول، دستور جمهورية السودان الانتقالي لعام ٢٠٠٥م.

لم يُروَّج لها بالصورة المرجوة في أوساط السواد الأعظم من أهل السودان، ولم تخضع للتقويم الموضوعي من قبل القطاعات المثقفة، ولم يقم طرفا نيفاشا (المؤتمر الوطني والحركة الشعبية) بترجمتها على صعيد الواقع بنوع من الشفافية والروح المحاسبية. إذاً مشكلة السودان الأساسية لا تكمن في صياغة الدساتير والنُّظم السياسية، أو تحديد المواطنة أساساً للانتماء للدولة، وإنما تتبلور في عجز النُّخب الحاكمة في إدارة الدولة ومؤسساتها إدارة تصبّ في وعاء المصلحة الوطنية العامة، والتمهيد للتحول الديمقراطي المنشود؛ وفي عجز المعارضة في إدارة الصراع بطريقة حضارية تُسهم في تمكين الوعي الديمقراطي، وتفعيل الحوار السوداني-السوداني الذي ينعكس عائده المادي في إعداد الدراسات والخُطط الاستراتيجية الجادَّة لتنمية موارد السودان البشرية، والاقتصادية، والسياسية، دون أن يكون همُّ الحكومة والمعارضين لها منصباً حول التضخم الذاتي المرتبط بتسنم المناصب الدستورية، أو الاعتماد الطفيلي على موارد الخزينة العامة التي تضخُّ معظم بنود صرفها في مصروفات الفصل الأول للميزانية العامة لحكومة السودان، أو في عقد التحالفات السياسية باهظة الكُلفة وقليلة العائد، أو في الاحتماء بالآخرين لوضع حلول آنية مدفوعة الأجر لمعالجة مشكلات السودان المزمنة.

العلاقة الجدلية بين المثقف والسُلطة

تناولتُ في المقال السابق قضية الهُويَّة السُودانيَّة في حوارات الأستاذ صلاح شُعيب التي نشرها مسلسلة في صحيفة الأحداث مع نخبة من الأكاديميين والناشطين السياسيين في داخل السودان وخارجه، وفي هذا المقال سأقوم بعرض مفردات العلاقة الجدلية بين المثقف والسُلطة، وتحليلها في منظومة تلك الحوارات التي استطاعت أن توطن لكلا المصطلحين من زوايا معيارية مختلفة، وتقدم صورة ذهنية حيَّة لطبيعة العلاقة القائمة بينهما في السودان، ثم تحدد الدور الوظيفي الذي يجب أن يقوم به المثقف وفق مبادئ عدليَّة ثاوية؛ لأن العدل من منظور قرآني هو أقرب إلى التقوى، ومن منظور أرسطي (أرسطو طاليس) هو «قوام العالم»، والإقرار بأهمية هذين المنظورين ربما يسهم في بلورة قواسم مشتركة تجمع بين المثقف الذي يمثل السُلطة، والمثقف الذي يعارضها، والمثقف الذي يقف عَوَاناً بين هذين الموقفين؛ إلا أن مفهوم العدل يظل قائماً في مخيلته، وفعله المصاحب الذي يتجسد في نُصرة الظالم والمظلوم،

نُصرة قوامها نصيحة الأول ليعدل عن موقفه المفارق للأدبيات العدليَّة، ومؤازرة الثاني ليُردَّ له حقه الذي سُلب. ويعنى هذا الموقف إجمالاً استنطاق الحق في وجه السُلطة؛ لأنه أفضل الخيارات المتاحة التي يمكن أن يعرضها المثقف الحر بذكاء ليحقق النتيجة الفضلى ويحرز التغيير الصائب. بيّد أن استنطاق الحق في كثير من الأحيان ليس بالأمر السهل؛ لأنه في ظل الأنظمة الديمقراطية يبدأ بالتقاضي أمام جهات الاختصاص الرسمية التي تنظر في الخصومة بطريقة مهنية، وينتهي بالاحتكام إلى صناديق الاقتراع التي تحدد موقف المثقف من أداء السُلطة العام. أما في حالة الأنظمة الشمولية التي تفتقر مؤسساتها السلطوية إلى الشفافية والمهنية الحاذقة في اتخاذ القرار فيُدفع صاحب الموقف المعارض والمغلوب على أمره إلى الخروج عن طاعة السلطان، وبذلك تختل المعادلة المحاسبية القائمة بين الحاكم والمحكوم، ويضحى السجال السياسي بين الطرفين سجالاً غير حضاري، يتحكم فيه منطق القوة ومصالح القوى المساندة إلى الطرفين. وقبل الخوض في مضابط تلك الحوارات، وتحليلها تحليلاً موضوعياً، يستحسن أن يكون مدخلنا بسؤال اصطلاحي، يرتبط شقه الأول بمفهوم المثقف؟ وشقه الثاني بمفهوم السُلطة؟

مَنْ المثقف؟ وما السُلطة؟

لا يوجد تعريف جامع مانع للمثقف في أدبيات العلوم الإنسانية والاجتماعية، بل هناك ثلة من التعريفات المتداخلة مع بعضها والمتعارضة أحياناً؛ لأن منها ما يعرِّف المثقف بأنه الشخص المتخصص في ضروب

الأدب والفن، وآخر يطلق المصطلح على المتعلمين والمهنيين الذين تختلف أنشطتهم المهنية عن الأنشطة اليدوية الأخرى. إلا أن الفيلسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي (١٨٩١-١٩٣٧م) يرفض هذه التعريفات القائمة على أساس التصنيف الذهني واليدوي؛ لأنه يعتقد أن مفهوم المثقف أوسع من ذلك، سعةً تشمل كل إنسان يمتلك رؤية ثقافية معينة تجاه البيئة التي يعيش فيها؛ لأن الثقافة في عُرفه ليست مهنةً، ولا معياراً يُقَسَّم المثقفون على أساسه إلى طبقات وظيفية[٣٠]. ونلحظ أن هذا التعريف النائي عن الخيار النخبوي يؤيده الكاتب أحمد مجدي حجازي الذي يصنف المثقف في ضوء كسبه المعرفي الناتج عن خبرته المتراكمة، أو تعليمه النظامي، ويشترط أن يكون ذلك الكسب المعرفي موظفاً لمصلحة المجتمع وليس كسباً خاملاً. ومن ثم يقسم نشاط المثقف إلى نشاط محلي حيث تكمن الخبرة ويتعاظم الارتباط بالقيم المحلية، ونشاط قومي حيث تتكامل الخبرة والوعي الثقافي المتسامي على القيود والروابط المحلية[٣١]. وفي الاتجاه ذاته يمضي الدكتور هشام شرابي، ويُعرِّف المثقف بأنه الشخص الذي يمتلك وعياً اجتماعياً، يمكِّنه من رؤية المجتمع وقضاياه من زوايا متكاملة، وتحليل تلك القضايا على مستوى نظري متماسك، يعكس قدرة المثقف المهنية وكفاءته الفكرية.

---

(٣٠) انظر:

Antonio Cramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, trans. And ed. by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers, 1971, p. 9.

(٣١) أحمد مجدي حجازي، «المثقف العربي والالتزام الأيديولوجي»، مجلة الوحدة العربية، العدد ٤٠، ١٩٨٨م، ص ١٩-٣٣.

ويرى أيضاً أن التعليم النظامي، أو الكسب المعرفي المتراكم عن طريق الخبرة، لا يمنحان الشخص صفة المثقف؛ لأن المعرفة في حد ذاتها لا تشكل ثقافة، وإنما الثقافة تتشكل وفق أنماط الوعي الاجتماعي والقدرة على الإسهام في حل القضايا المجتمعية[٣٢].

وبذلك نصل إلى أن المثقفين لا يمثلون طبقة اجتماعية متجانسة وقائمة بذاتها، ولا ينحدرون من طبقة اجتماعية بعينها، ولا يعكسون اتجاهاً فكرياً واحداً، ولا يعبرون عن موقف استراتيجي موحد، ولا تجمعهم مصلحة اقتصادية متماثلة[٣٣]؛ لكنهم، كما يرى إدوارد سعيد، لديهم القدرة على تمثيل وجهات نظرهم ومنطلقاتهم السياسية والأيديولوجية، والإفصاح بها إلى العلن عبر وسائط إعلامية مختلفة، ووفق معايير سلوكية لائقة بتطلعات المجتمع وقيم العدل والحرية والمساواة المتواضع عليها عالمياً[٣٤]. إلا أن هذا الوعي الاجتماعي الشامل والموقف المثالي تجاه قضايا المجتمع، وطرح الحلول المناسبة لها لا يمثل موقف كل المثقفين في السُلطة أو المعارضة؛ لأن هناك قيم قطاعية غالبة تحكم توجهات الأكثرية منهم، فضلاً عن أنها توجهات متأثرة بتفكير النسق، وفي كثير من الأحيان لا

(٣٢) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٧م، ص ١٠٠.

(٣٣) مصطفى مرتضى علي محمود، المثقف والسُلطة: دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري في الفترة من ١٩٧٠-١٩٩٥م، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨م، ص ٤٢.

(٣٤) لمزيد من التفصيل، انظر: إدوارد سعيد، صور المثقف: محاضرات ريث سنة ١٩٩٣م، (نقله إلى العربية: غسان غصن)، بيروت: دار النهار، ١٩٩٦م.

تصب في وعاء المصلحة العامة. إذاً علاقة المثقف والسُلطة علاقة جدلية، وفي حالة مد وجزر دائمين؛ لأنها مثقلة بإسقاطات الحراك السياسي والاجتماعي، ولا تحكمها مرجعية ثابتة في معظم البلدان النامية التي يسود منطق القوة فيها، وتستشري الانتهازية وملق السُلطة.

إذاً ما المقصود بالسُلطة التي يتعامل المثقف معها؟ تعني السُلطة اصطلاحاً القوة ذات الطابع النظامي الرسمي، التي تخوِّل لصاحبها حق إصدار القرارات التي لها صفة الإلزام بالنسبة للآخرين، وتوقيع الجزاءات بالنسبة للمخالفين، وبفضل هذه المؤسسية تستطيع الصفوة الحاكمة أن تهيمن على إدارة مقدرات الشعوب، وتصدر القرارات التي تحدد مسارات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية في أي مجتمع ما، وذلك تبعاً لتوجهات السُلطة السياسية وقيم المجتمع التي تعكس أرضية الخطاب بين الحاكم والمحكوم، وبين محوريّ التحدي والاستجابة فيه. فالسُلطة بهذا المعنى تعني الحكومة، والحكومة في المجتمعات الديمقراطية تقوم على مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث (التنفيذية والتشريعية والقضائية)، وعدم تركيز السُلطة بمعناها الشامل في أيدي قلة من شاغلي المناصب الرسمية، كما هو الحال في الأنظمة غير الديمقراطية التي لا تؤمن بمبدأ الفصل بين السلطات، وتسيطر أيضاً على وسائل الإنتاج وتوزيع الثروة بالكيفية التي يراها صاغة القرار السياسي في الدولة وسدنة المصلحة القطاعية فيها. وفي بعض الدول ومنها السودان نلحظ أن للسلطة وجهان، أحدهما رسمي، والآخر شعبي يُعرف بالنفوذ السياسي الذي يسهم بطريقة غير مباشرة في صناعة القرارات السياسية، وتوجيه الرأي العام، وذلك عبر قنوات اتصال

غير رسمية، تقوم على أساليب الاستمالة والإقناع والترغيب، وأحياناً عن طريق وسائل الترهيب والإرغام غير المشروعة. وهذا التداخل العضوي بين السُلطة الرسمية والشعبية (النفوذ) يعنى أن القوة السياسية ليست حكراً على شاغلي المناصب الرسمية في كثير من بلدان العالم، بل أن أغلب قراراتهم السياسية تُصاغ في ضوء جملة من الموازنات السياسية والمواقف التوفيقية التي يرشح عطاؤها المصلحي في بعض الأحيان خارج وعاء المصلحة العامة لخدمة مصالح قطاعية بعينها.

حوارات الأستاذ صلاح شعيب

في ضوء هذه المصطلحات السياسية والثقافية الشائكة انطلقت حوارات الصحافي صلاح شعيب، التي مالت إلى التعريف النخبوي لمفهوم المثقف؛ لأنها ركزت على شريحة من المهنيين، والأكاديميين، والسياسيين الناشطين الذين حصلوا على كسبهم المعرفي عبر قنوات التعليم النظامية، ثم عضدوا ذلك الكسب من حواصل تجاربهم المهنية المتعددة، ولذلك غاب عن قائمة المحاورين النخبوية المثقفون بالخبرة وأصحاب الوعي الاجتماعي الذين لديهم القدرة على فهم مشكلاتهم المحلية، ووضع الحلول المناسبة لها. وفي مناقشته للعلاقة الجدلية بين المثقف والسُلطة استحسن الأستاذ شعيب مخاطبة السُلطة بشقيها الرسمي والشعبي (النفوذ) الذي تجسده بعض الأحزاب السياسية والتنظيمات الفكرية. وفي ضوء هذه الخيارات المعيارية جاء سؤاله عن العلاقة الجدلية بين المثقف والسُلطة بالصيغة الآتية: «**ما حسنات المثقف السوداني وعيوبه، وهل يتحمل**

وزر العلاقة التي نشأت بينه والسُلطة بعد الاستقلال؟» كانت إجابات المـُحَاورين تتراوح بين الحديث عن غياب الرؤية الاستراتيجية في مفكرة المثقف السوداني، وارتباط المثقف العضوي بتشكيل السُلطة السياسية بعد الاستقلال، وتصنيف المثقفين حسب مواقفهم من السُلطة، ومسؤوليتهم تجاه الواقع السلبي الذي يعاني السودان منه حكومةً ومجتمعاً.

غياب الرؤية الاستراتيجية في مفكرة المثقف السوداني

يعزي الدكتور أسامة عثمان غياب الرؤية الاستراتيجية في مفكرة المثقف السوداني إلى «المكوّن الصوفي» المتمثل في النزعة للزهد؛ لأن الزاهد لا يقبل على الدنيا كثيراً؛ لأنه «زول آخرة، والدنيا أصلو آخرها كوم تراب، ولذلك يكتفي بالقليل، وينعدم الطموح عنده، وتكون عنده قدرة على التعايش مع الفقر والبؤس، لذلك لا يزعجه أو يضيره التخلف، وغياب التنمية، وتموت فيه روح المبادرة»[٣٥]. ويعضد هذه النزعة الصوفية السالبة بقوله إن «شخصية الشيخ فرح ود تكتوك شخصية مركزية في الثقافة السودانية، يروِّج لها بعض المثقفين، ويعتبرونها منبع الحكمة، فتجد المثقف والشخص الأمي يستشهدان بالشيخ فرح»[٣٦]. ويضيف الدكتور أسامة إلى هذا الإرث الصوفي القائم على الزهد «الميل للمشافهة بدلاً عن الكتابة، كم من مرة تسمع أفكاراً نيرة، وتحليلات صائبة، تعليقاً عن حدث

(٣٥) أسامة عثمان، حوار صلاح شعيب، صحيفة الأحداث (١/ ٢)، ٣١/ ٨، ١/ ٩/ ٢٠٠٩م.

(٣٦) المصدر نفسه.

معين، أو عن الأوضاع في السودان عموماً من مثقفين سودانيين من مختلف المشارب، ولكن أفكارهم تنتهي بانتهاء جلسة الأنس، ولا تجد طريقها للتدوين في المنابر العامة، أو حتى في شكل رسائل ومقترحات لمن بيدهم الأمر. كما أن عدم المثابرة والملل مما يتصف بهما المثقف السوداني، يحولان دون إنجاز الكثير من الأعمال والمشروعات، أو يقودان إلى إنجازهما كيفما اتفق دون تجويد. ولقد ذكرتُ في معرض إجابة سابقة إن «المَحْرَكة» سمة أخرى، وهي التردد، وعدم القدرة على اتخاذ القرار، وإضاعة الوقت فيما لا فائدة منه، وتجد ذلك في الاجتماعات، والندوات، والمؤتمرات، وكل منابر العمل العام. مثقف ما بعد الاستقلال كان قانعاً، ولديه إحساس بأن إنجازاً كبيراً قد تحقق، وهو نيل الاستقلال، تتويجاً لسنوات من نضال الحركة الوطنية، ولم يكن على قدر تحدي مرحلة بناء الدولة المستقلة[٣٧]».

لا جدال أن الفرضية التي ذهب إليها الدكتور أسامة تحمل في طياتها جملة من الملاحظات الثاقبة، لكن لا يمكن تعميمها على كل قطاعات المثقفين السودانيين؛ لأن أدبيات الزهد الصوفي لم تكن جزءاً من تركيبة أولئك الذين يصفهم الأستاذ صديق محيسي بـ«الانتهازيين»؛ لأن طمعهم في فتات موائد السلطان والكسب الدنيوي هو الدافع الأساس في ملقهم إلى السُلطة على حساب كل القيم التي يجب أن يرعوي بها المثقف الذي يحترم كسبه المعرفي.

أما الجزء الثاني من إجابة الدكتور أسامة عن سؤال الأستاذ صلاح

(٣٧) المصدر نفسه.

شعيب فيصب في وعاء النظرة التي كوَّنها الدكتور جعفر محمد علي بخيت عن غياب الرؤية الاستراتيجية في مفكرة المثقف السوداني قبل أربعة عقود من الزمان، وقبل أن يكون جعفراً جزءاً من السُلطة، ولخصها في عجز الحكومات السودانية المتتالية - سواء أكانت مدنية أم عسكرية - من وضع دستور دائم يتعاهد الناس عليه، باختلاف ألوان طيفهم السياسي، ومشاربهم الفكرية، ثم يتواضعون على مرجعيته الثابتة في حل نزاعاتهم الآنية، وما تحبله لهم الأيام والليالي من قضايا وخلافات مصيرية. وتعني مرجعية الدستور في عُرف الدكتور جعفر آنذاك الاستقرار السياسي القائم على التسامح الوطني عبر مؤسسات ديمقراطية راشدة، وتعني تطوير قدرات القوى القطاعية في تحقيق كسبها الجماهيري المشروع، وتوجيه ذلك الكسب في خدمة الصالح العام، وتعني تحقيق التنمية المتوازنة بين المركز والتخوم (أو ما يعرف بالهامش)[٣٨]. فلا جدال أن الدكتور جعفر محق فيما ذهب إليه؛ لأن غياب الرؤية الاستراتيجية الموجِّهة لمسار أهل السودان قد أسهم في اندلاع مشكلة الجنوب، وتداعياتها السياسية والعسكرية، وفي جدلية الحلقة المفرغة بين المؤسسة العسكرية ومنظمات المجتمع المدني بشأن تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وأخيراً تبلورت حصيلة هذه الأزمة في طبيعة الحراك السياسي القائم الآن في السودان، والذي أصبح حراكاً محموماً ومهووساً بهاجس السيطرة القطاعية، الأمر الذي قوَّض حيادية السُلطة السياسية

(٣٨) لمزيد من التفصيل عن أطروحات الدكتور جعفر محمد علي بخيت، انظر: أحمد إبراهيم أبوشوك، السودان: السلطة والتراث، أمدرمان: مركز عبد الكريم ميرغني، ٢٠٠٨م، ص ٧-٧١.

المركزية، وجعلها تدور في فلك القوة الغالبة والمسيطرة، التي تحرس نفسها وزبانيتها بقوة السلاح التي لا تقوى دوماً على قهر إرادة الشعوب وسلب حقوقهم المكتسبة، ولكنها في الوقت نفسه تفشل في تحقيق العطاء المثمر والتواصل الإيجابي الجاد بين أهل الوطن الواحد، ويتحول بذلك التدافع الفكري والسياسي إلى صراع طاحن ومدمر، تحكمه سيناريوهات عسكرية، تقوم على منطق القوة وأسلوب الغاب. ويصبح شأن القضايا الداخلية شأناً دولياً، يُناقش على طاولات مجلس الأمن ومؤسسات المجتمع الدولي، وتحاك المؤامرات بشأنه على موائد القوى الإمبريالية الطامعة في ثروات السودان وموارده الطبيعية، ويضحى الشأن الوطني شأناً متنازعاً حوله محلياً وإقليمياً ودولياً، وتظل سيادة الدولة القُطرية سيادة منقوصة ومحاصرةً. وفي ضوء هذه الحيثيات السالبة ومدى مسؤولية المثقف السوداني من حمل وزرها حصل الأستاذ صلاح شعيب على إجابة شافية من الدكتور الطيب زين العابدين، مفادها أن «المثقف السوداني إن صحت التسمية يتحمل معظم الوزر؛ لأنه لم يؤد دوره الريادي في توعية المجتمع وقيادته، ولأنه يتسم بانتهازية وأنانية في السلوك»[٣٩].

تصنيف المثقفين السودانيين

أجمع ضيوف الأستاذ صلاح شعيب على تقسيم المثقفين السودانيين من حيث علاقتهم مع السُلطة إلى فئتين. الفئة الأولى هي الفئة الملتزمة،

(٣٩) الطيب زين العابدين، حوار صلاح شعيب، صحيفة الأحداث ٢١/٦/٢٠٠٩م.

حسب قراءة الدكتور صديق موسى بولاد؛ لأنها تمتاز بالاستقلالية والاهتمام «بقضايا المعرفة والفكر»، ولها نزعة «نقدية احتجاجية من أجل قيام نهضة شاملة في المجتمع»، وأنها تغوص «في الواقع بحثاً عن أسباب التخلف، وكيفية تجاوزه بطرح مفاهيم وتصورات ورؤى للعلاج». وقد أسس الدكتور بولاد هذه النتيجة على معطيات مفادها أن «الثقافة في جوهرها عملية سياسية، فإن المثقف يوجد في قلب الصراعات الاجتماعية والسياسية؛ لأنه من العسير الفصل بين الثقافة والسياسة»[٤٠].

أما الفئة الثانية، حسب قوله، فتشمل «المثقف الحربائي الذي يتلون مع كل عهد، ولا يلتزم بمبدأ، وليس له موقف، فهو مع أي موجة ما دامت هذه الموجة تدفعه في طريق السُلطة والجاه، ويمكن أن يحمل عصا [الانتهازية] هاتفاً «هي لله... هي لله... لا للسلطة ولا للجاه»، بينما هو في الحقيقة يسعى ليلاً ونهاراً بحثاً عن المنصب والمكسب، كأقصر طريق للثروة والحظوة والنفوذ. وهذا يمكن أن ينقلب من اليسار إلى اليمين، أو بالعكس، في ومضة عين. بينما تعلو علامات الدهشة والتعجب الكثيرين [كذا] لهذا التحول الغريب والمريب قائلين: «مَنْ يعش كثيراً يرى كثيراً»، وآخرون يتجاوزون الدهشة ويرددون: «دعوه يعيش، إن الظروف أصبحت صعبة، وعسيرة!»[٤١].

(٤٠) صديق موسى بولاد، حوار صلاح شعيب، صحيفة الأحداث (١/٢)، ٣١/٨، ١١/٩/٢٠٠٩م.

(٤١) المصدر نفسه.

هذا الواقع الذي وصفه الدكتور بولاد بالحربائية، يصفه الأستاذ الدكتور الطيب زين العابدين والأستاذ صديق محيسي بالانتهازية، ويمضي محيسي فيقول: إن هذه الفئة «احترفت الانتهازية، ودعمت كل نظام شمولي من أجل مصالحها الذاتية، وهي تمارس البغاء السياسي علناً، ولا تستحي أبداً، وجلدها كجلد السلحفاء، ومستعدة لتقديم خدماتها إلى كل من يدفع أكثر، ولقد شهد السودان منذ الاستقلال وحتى الآن سلالات من المثقفين [...الذين] لهم قدرة خارقة في تغيير أقنعتهم، مثلما يغير الثعبان جلده، أو مثلما تفعل الحرباء في حوض الزرع. كانت أكثر العهود ازدهاراً بالنسبة للمثقفين المخصيين أخلاقياً هي العهود الشمولية»[٤٢]. ويستأنس الأستاذ محيسي في هذا الشأن بقول الشيخ عبد الرحمن الكواكبي في كتابه طبائع الاستبداد: «المستبدُّ يجرِّب أحيانًا في المناصب والمراتب بعض العقلاء الأذكياء أيضًا، اغترارًا منه بأنّه يقوى على تليين طينتهم، وتشكيلهم بالشّكل الذي يريد، فيكونوا له أعوانًا خبثاء ينفعونه بدهائهم، ثمَّ هو بعد التجربة إذا خاب ويئس من إفسادهم، يتبادر إبعادهم، أو ينكّل بهم. ولهذا لا يستقرّ عند المستبدّ إلا الجاهل العاجز الذي يعبده من دون الله، أو الخبيث الخائن الذي يرضيه ويغضب الله»[٤٣]. ويمضي الكواكبي في قوله: «الحكومة المستبدّة تكون طبعًا مستبدّة في كل فروعها، من المستبدّ الأعظم إلى الشرطي،

(٤٢) صديق محيسي، حوار صلاح شعيب، صحيفة الأحداث (١/ ٢)، ٣١/ ٨، ١/ ٩/ ٢٠٠٩م.

(٤٣) عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، (إعداد وتحقيق: محمد جمال طحال)، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥م، ص ٤٦٦.

إلى الفرّاش، إلى كنّاس الشوارع، ولا يكون كلُّ صنفٍ إلا من أسفل أهل طبقته أخلاقًا؛ لأن الأسافل لا يهمهم طبعًا الكرامة وحسن السمعة، إنما غاية مسعاهم أن يبرهنوا لمخدومهم بأنهم على شاكلته، وأنصاراً لدولته، وشرهون لأكل السقطات من أيٍّ كانت، ولو بشرًا أم خنازير، آبائهم أم أعدائهم، وبهذا يأمنهم المستبدُّ ويأمنونه، فيشاركهم ويشاركونه. وهذه الفئة المستخدمة يكثر عددها ويقلُّ حسب شدة الاستبداد وخفّته، فكلما كان المستبدُّ حريصًا على العسف احتاج إلى زيادة جيش المتمجّدين العاملين له والمحافظين عليه، واحتاج إلى مزيد من الدقّة في اتّخاذهم من أسفل المجرمين الذين لا أثر عندهم لدينٍ أو ذمّة، واحتاج لحفظ النسبة بينهم في المراتب بالطريقة المعكوسة؛ وهي أن يكون أسفلهم طباعًا وخصالاً أعلاهم وظيفةً وقربًا، ولهذا، لا بدَّ أن يكون الوزير الأعظم للمستبدّ هو اللئيم الأعظم في الأمة، ثم من دونه لؤمًا، وهكذا تكون مراتب الوزراء والأعوان في لؤمهم حسب مراتبهم في التشريفات والقربى منه»[٤٤].

لعلنا نتفق مع بعض الأوصاف التي أطلقها ضيوف الأستاذ شعيب على ممثلي المجموعة الثانية التي وصفوها بالانتهازية؛ وفي الوقت نفسه نأخذ قول الدكتور صديق بولاد عن الفئة الأولى بشيء من التحفظ؛ لأن تصنيفه لهذه الفئة مثقلٌ بالتعميم والمثالية، وجمع في آن واحد بين المثقف المستقل والمثقف الذي ينتمي إلى حزب سياسي، علماً بأن المثقف الناشط سياسياً، والذي يحمل وعياً اجتماعياً لم يكن دائماً خارج السُلطة، بل اتيحت له فرص

(٤٤) المرجع نفسه، ص ٤٧٠.

سياسية متعددة ولم يقدم رؤية استراتيجية لحل مشكلات السودان، التي يرجع تاريخ بعضها إلى فترة ما قبل الاستقلال وبعده.

وإذا نظرنا إلى النفوذ الشعبي المتمثل في دور الأحزاب السياسية فهناك سؤال محوري يطرح نفسه: ما الذي قدمه أولئك الملتزمون لأحزابهم السياسية؟ فواقع الأحزاب السياسية في السودان، ليس أفضل حالاً من واقع المثقفين المتشبثين بالسُلطة. ويبدو أن الإشكالية في أساسها تكمن في مسألة النقد الذاتي، وغياب الرؤية الاستراتيجية لحل مشكلات السودان، وهذا الواقع السرطاني ينطبق على المثقف المناصر للسلطة والمعارض لها من واقع التزامه الحزبي. وبالنسبة للجانب المعارض الذي تمثله أغلب الأحزاب السياسية في السودان تقول الدكتورة ناهد محمد الحسن في مضابط حوارها مع الأستاذ صلاح شعيب: «إن ثقافة النقد الذاتي والاعتراف بالخطأ بين القواعد الحزبية أمر غير مرغوب بالأساس [...] والحقيقة أن عصمة القيادات وعلوها على النقد والخصومة التي تنتج عن ذلك كرَّست للممارسات الفاسدة، من نفاق، ومداهنة، ووصولية، وانتهازية. وتفشت كموقف ثقافي في السودان إزاء كل من ينقد حاكماً، أو حزباً، أو ممارسة، إذ يكيل له الآخرون اللوم، ويعتبرون نقده جزءاً من مؤامرة يصورونها لأحزابهم وأنفسهم، فيصموا آذانهم عن رؤية عيوبهم وكأنهم منـزلين»[٤٥].

(٤٥) ناهد محمد الحسن، حوار صلاح شعيب، صحيفة الأحداث (١/ ٢)، ١٠-١١/ ٨، ٢٠٠٩م.

ولعلنا نتفق مع الدكتور إدوارد سعيد إن التعالي النرجسي الذي يسلكه السياسي المثقف تجاه النقد الذاتي وسماع الرأي الآخر هو «العامل الأبرز دون منازع في إفساد» شخصيته، ووعيه الاجتماعي. وإذا كانت هناك أية قدرة بشرية في هذا الكون قادرة على مسخ حياة المثقف الفكرية المتقدة، والتأثير عليها تأثيراً سالباً، ثم قتلها قتلاً معنوياً، هي مثل هذه الطباع السلوكية إذا رسخت في النفس البشرية[٤٦].

وإلى جانب هذا الموقف الأخلاقي الذاهل عن مقاصد المثقف ودوره الريادي في المجتمع لم يقدم ضيوف الأستاذ صلاح شعيب الصور الأخرى للمثقف السوداني؛ لأن المثقف السوداني لم يكن فقط أسير محبسي السُلطة والمعارضة، بل هناك مثقفون خارج هذه المنظومة التقابلية، ولهم مواقفهم الفكرية والسياسية والمهنية التي تتسم في معظم الأحيان بالعقلانية مقارنة مع مواقف أولئك الناشطين الذين أغلقوا تفكيرهم وتفاكرهم في إطار أنساقهم الحزبية والأيديولوجية، إلا مَنْ رحم ربي، ولكن مشكلة هؤلاء المستقلين تكمن في أنهم يعيشون على ضفاف أنهر دُعاة السُلطة ونُصحاء السُلطان والأحزاب السياسية، فضلاً عن أن مهنيتهم التي تتدثر بآليات التفكير الاستراتيجي لم تكن ضمن أولويات السياسة السودانية في كثير من الأحيان، وهنا مربط الفرس. وفي مقابل هؤلاء المهمشين في الداخل توجد مجموعات أخرى في الخارج، تتحرك بحرية أكثر في فضاءات الدول الديمقراطية التي تحتضنها، وتحمل أفكاراً نيرةً لإصلاح الحال في السودان،

---

(٤٦) إدوارد سعيد، صور المثقف، ص ١٠٥.

وأفكاراً أخرى تُوصف بالعمالة؛ لأنها تدور في فلك أطماع الدول المضيفة ومواقفها السياسية المعادية للسودان. ومن زاوية أخرى نلحظ أن الصراع السياسي في أروقة هذه المجموعات المغتربة اغتراباً مادياً يعكس صورة مصغرة لواقع الحال في السودان، ويجسد في الطرف الآخر حالة الاغتراب الاختياري والإجباري التي تعاني تلك المجموعات منه؛ لأنها متنازعة بين وجودها المادي خارج أرض الوطن، ووجودها المعنوي المسكون بمشكلات السودان وقضاياه الشائكة، وبين جدلية هذين البُعدين المادي والمعنوي يوجد المثقف السوداني المغترب، الذي تحرص الدولة على جباية مساهماته الوطنية، وتبخس كيل الاستئناس برأيه في حل مشكلات السودان المتشعبة، واختيار من يمثله في المؤسسات التشريعية والتنفيذية.

العلاقة الجدلية بين المثقف والسُلطة

العلاقة الجدلية بين المثقف والسُلطة ليست علاقة حديثة النشأة، ولكنها علاقة قديمة وتلازمية منذ أن نال السودان استقلاله؛ لأن الحركة السياسية، كما ترى الأستاذة رباح الصادق المهدي،(٤٧) ولدت في أحضان مؤتمر الخريجين الذي أسسه المثقفون السودانيون وقادة تياراتهم الفكرية، وامتدت ظلال ذلك المؤتمر لتشمل أصحاب النفوذ الديني والاجتماعي في السودان، وبذلك حاولت الطليعة المثقفة والناشطة قومياً أن تبسط

---

(٤٧) رباح الصادق المهدي، حوار صلاح شعيب، صحيفة الأحداث، (١/ ٢)، ٢٢، ٢٤/ ٦/ ٢٠٠٩م.

مفردات الحراك السياسي على طاولة المجتمع السوداني. إلا أن هذه النقلة التصالحية بين قيم القديم والحديث وتفعيلها في حراك السُلطة يصفها الأستاذ محجوب حسين في حوار مع الأستاذ صلاح شعيب بـ«زواج المتعة» الذي جرت مراسيمه في مؤتمر الخريجين، ونتج عنه لاحقاً «مشروع دولة الاستعمار الثانية، والتي تسير بخطى لولبية إلى يومنا هذا»(٤٨). ومن وجهة نظره أن المثقف السوداني الذي اعتلى قيادة «دولة الاستعمار الثانية»(٤٩) هو نفسه الذي أسهم بقدر وافر في إنتاج الأزمة التي يعاني السودان منها اليوم؛ لأنه جاء إلى السُلطة من غير رؤية استراتيجية واضحة المعالم لبناء السودان في إطار امتداده الجغرافي وثقافاته المتعددة، بل على النقيض جاء بقيم قطاعية ومحلية أسهمت في شرعنة السُلطة، والتاريخ، والهُوية، لمصلحة مجموعة إثنية لا تمثل كل أهل السودان، وبذلك أضحت البقية تعيش على هامش السُلطة المفروضة عليها، وفتات الثروة وقسمته الضيزى.

ويقودنا هذا الموقف الباخس لعلاقة المثقف والسُلطة بعد الاستقلال إلى تعليق الدكتور حيدر إبراهيم الذي يعتقد اعتقاداً جازماً بأن المثقف هو أس مشكلات السودان؛ لأنه يعيش بعقله الفلكي في القرن العشرين أو الحادي والعشرين، وإن عقارب ساعة عقله الحضاري توقفت عند القرن السادس عشر للميلاد، الذي يصفه الدكتور أسامة عثمان بعصر «النزعة الصوفية»، وينعته الدكتور حيدر بعصر القيم البالية التي لا تصلح لمواكبة متطلبات الحداثة وما بعدها؛ لأنها موروثات حضارية لا

(٤٨) محجوب حسين حوار صلاح شعيب، صحيفة الأحداث، ٨/ ٨/ ٢٠٠٩م.

(٤٩) المصدر نفسه.

تقوى أمام تحديات العقل الفلكي المعاصر وقيمه الثقافية المعولمة. ويرى أن حصيلة الجمع غير الموفق بين النقيضين هي التي أسهمت في تشكيل العلاقة بين المثقف والسُلطة في السودان، وجعلت مخرجاتها غير مواكبة لتطلعات المستقبل المشروعة وتحديات المراحل الحرجة التي مرت الدولة السودانية بها؛ لأن المستقبل، حسب تصوره، يصنعه «العقل، والعلم، والتكنولوجيا، والإنتاج، والإبداع»[٥٠]. وعند هذا المنعطف يتجلى سر المفارقة بين اليابان والسودان، فمثقفو اليابان لديهم مرجعية أخلاقية تحكم مفردات سلوكهم السياسي وطبيعة تعاملهم مع السُلطة، ولديهم استقامة ومسؤولية تجاه تنفيذ الواجبات ورعاية الحقوق المشروعة، ويربط بينهم والسُلطة عقد اجتماعي سداها احترام القانون والنظام العام الذي شرَّعُوه لأنفسهم وتواضعوا عليه، وفوق هذا وذاك يتقنون صنوف العمل المختلفة مقابل أجورهم المجزية، ويحترمون الزمن؛ لأن الزمن بكل المعايير الدولية هو حجر الزاوية في حركة الحياة الإنسانية الناجحة. لذلك تطور اليابان بمتوالية هندسية بالرغم من ضمور موارده الطبيعية، ولم يتقدم السودان، الذي رُشِّح في مؤتمر الغذاء العالمي بروما عام ١٩٧٤م بأن يكون «سلة غذاء العالم»، بالصورة المرجوة التي تماثل مساحته الجغرافية، وحجم موارده الذاتية، وتعداده السكاني، وتنوعه الثقافي. إذاً قضية أزمة المثقف والسُلطة في السودان في مجملها قضية سلوك أخلاقي يتبناه المثقف تجاه السُلطة، ويوظفه سلباً في خدمة المصلحة العامة.

(٥٠) حيدر إبراهيم علي، حوار صلاح شعيب، سودانايل، http://www.sudanile.com (استشارة ٢٥ أغسطس ٢٠٠٩م).

هل يمكن الخروج من هذه الأزمة بدراسة الأطروحة التي تتمثل بعض معالمها في قول الدكتور أحمد عثمان الذي حاوره الأستاذ صلاح شعيب؟ وإذ يقول الدكتور أحمد عثمان: إن «النخبة السودانية مصابة بغشاوة ضبابية تجعلها من الصعوبة بمكان تحسس مستقبلها، والعمل على تلمس الطريق القويم في مسارها. وللخروج من هذا [المأزق]، وإنجاز مشروع الدولة السودانية، علينا أولاً أن ننظر إلى مناهج التعليم من دور الحضانة إلى الجامعات»[٥١]، ونعمل على تشذيبها وتهذيبها «من طرق التلقين، والحفظ، واجترار المعلومات إلى براح منهج النقد، وتكوين الرأي والرأي المضاد ... وليس من العيب أن نتلمس خطانا إثر خطى الآخرين الذين سبقونا في مجالات العلم والمعرفة»[٥٢]. الآن لا أمتلك تعليقاً على هذه الأطروحة التربوية الموجزة، والتي تهدف إلى صناعة جيل جديد من السودانيين؛ لأن التعليق عليها يحتاج إلى فضاء أوسع من فضاء هذا المقال، أي إلى منبر عام يُدعى إليه صاحب الأطروحة ليعرض مفردات أطروحته، ويقوم أهل الاختصاص وذو الوعي الاجتماعي الثاقب بدراستها وتقويمها تقويماً موضوعياً، ليخرجوا بحزمة من التوصيات المفيدة التي ربما تنير الطريق لوزارة التعليم العام التي شرعت في إعداد العدة لعقد مؤتمرها القومي الثالث، ولجهات الاختصاص الأخرى، عملاً بأن مشوار الألف ميل يبدأ بخطوة. وبذلك نضع الكرة في ملعب الأستاذ صلاح شعيب، عله يواصل عمله النبيل وهوايته المفضلة، ويعلن ضربة البداية من «منتدى الأحداث».

---

(٥١) أحمد عثمان حوار صلاح شعيب، صحيفة الأحداث، (١/ ٢)، ٨-٩/ ٧/ ٢٠٠٩م.

(٥٢) المصدر نفسه.

الدكتور عبد الله علي إبراهيم ومذكرة الشفيع أحمد الشيخ عن الإدارة الأهلية

ظل الدكتور عبد الله علي إبراهيم يعتني بالكلمة المكتوبة في حلّه وترحاله، لدرجة جعلت والدته الحاجة جمال بت أحمد ود إزيرق تصفه بأنه «مَدْعِي قِرَايَة»؛ لأنها لم تكن معجبة بأُنسه مع الكُتب على حساب أُنس أهل الدار. وقبل أيام من سفره إلى السودان لخوض غمار الانتخابات الرئاسية بعث إليّ برسالة إلكترونية موجزة، ثـمَّن فيها كتاب **«الانتخابات البرلمانية في السودان (١٩٥٣-١٩٨٦م)»** [٥٣] الذي أصدرتُه العام المنصرم (٢٠٠٨م) بالاشتراك مع البروفيسور الفاتح عبد الله عبد السلام، ثم علّق قائلاً: «وقفتُ عند عرضك لوثيقة الشفيع عن الإدارة الأهلية، وبدا لي أن ليَّ ذاكرة مختلفة عنها. ففهمي إنها قسَّمت السودان إلى ثلاث مناطق: واحدة استبْقت فيها الإدارة الأهلية ناقص السلطة القضائية، وأخرى بين

(٥٣) أحمد إبراهيم أبوشوك والفاتح عبد الله عبد السلام، الانتخابات البرلمانية في السودان (١٩٥٣-١٩٨٦): مقاربة تاريخية-تحليلية، أمدرمان: مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، ٢٠٠٨م.

بين، وثالثة متقدمة أزالت منها الإدارة الأهلية. لو صح فهمي تجدني على غير وفاق معك لتصويرها كمُلغية للإدارة الأهلية بغير تحفظ. وهذا ما راج طويلاً حتى مسخوا ثورة أكتوبر في ذائقة الناس السياسية. ما رأيكم؟ ثم هل من طريق إلى حصولي على صورة من نص الشفيع ومتعلقاته؟»[٥٤] وجاء ردي إليه: «يبدو أن ذاكرتك الفوتوغرافية مالت إلى تقرير لجنة الإدارة الأهلية لعام ١٩٦٥م، الذي قسم السودان إلى مناطق رُحلّ، وشبه رُحلّ، وريف مستقر، وانسحاباً على ذلك وصى بتدرج سلطات الإدارة الأهلية من الجمع بين القضائي والإداري، وشبه القضائي والإداري، إلى الإداري المنفرد. أما مذكرة الشفيع أحمد الشيخ فكانت أميل إلى الإلغاء الفوري في شمال السودان. طيه نص المذكرة وسوابقه»[٥٥]. وأردتُ بهذا الرد الموجز أن لا أفسد قراءة الدكتور عبد الله للمذكرة؛ لأن حدسي كان راجحاً بأنه سيعرضها من منظور أكاديمي وسياسي مختلف، يصطحب فيه بعض الملاحظات التي لم تكن متاحة للناس أجمعين، بل كانت حرزاً لأولئك الرفاق الذين هجرهم الدكتور عبد الله، ولسان حاله يقول: «ما مقامي بأرض نخلة إلا كمقام المسيح بين اليهود»؛ إلا أن هجره هذا لم يفسد علاقته الفكرية وإعجابه الراسخ بالأستاذين عبد الخالق محجوب والشفيع أحمد الشيخ. وبالفعل عرض الدكتور عبد الله علي إبراهيم المذكرة في أربع حلقات، نُشرت مسلسلة في سودانايل في شهري مايو ويونيو ٢٠٠٩م،

(٥٤) عبد الله علي إبراهيم إلى أحمد إبراهيم أبوشوك، رسالة إلكترونية، ٩/ ٥/ ٢٠٠٩م.

(٥٥) أحمد إبراهيم أبوشوك إلى عبد الله علي إبراهيم، رسالة إلكترونية، ١١/ ٥/ ٢٠٠٩م.

وتحت العناوين الآتية: «خبرك خبر يا مذكرة الشفيع أحمد الشيخ عن الإدارة الأهلية»؛ «مذكرة الشفيع أحمد الشيخ عن الإدارة الأهلية (١٩٦٥م): إلا شقي الحال يقع في القيد»؛ «اليسار والإدارة الأهلية: وضعاً للأمر في نصاب»؛ «اليسار والإدارة الأهلية: مذكرة الشفيع الما شَهَّدوها»[٥٦].

قبل الخوض في التعقيب على قراءة الدكتور عبد الله علي إبراهيم الفاحصة وملاحظاته القيمة عن مذكرة الأستاذ الشفيع أحمد الشيخ يستحسن أن نطرح في مستهل هذا التعقيب حزمة من الأسئلة الاستفسارية، التي ربما تفسح المجال لوضع إطار نظري لعرض مفردات المذكرة بصورة شاملة، وتحليل تداعياتها السياسية وردود الأفعال المصاحبة لإعلانها على الناس أجمعين. وتتبلور هذه الأسئلة الاستفسارية في الآتي: ما الهدف السياسي الذي كان كامناً وراء إصدار مذكرة الشفيع أحمد الشيخ في ذلك الظرف السياسي العاصف؟ وكيف كانت ردود الأفعال السياسية والمهنية تجاه القضايا التي أثارتها المذكرة؟ وما علاقة المذكرة «الملعونة»، كما يصفها المعارضون، بحل الإدارة الأهلية عام ١٩٧٠م. وكيف قوَّم الدكتور عبد الله محتويات تلك المذكرة التي لم يُشَهدها المعارضون في إطار المعطيات «الثورية» التي أحاطت بالمشهد السياسي آنذاك؟

---

(٥٦) نُشر النص الكامل لمقالات الدكتور عبد الله علي إبراهيم في صحيفة سودانايل الإلكترونية، وتباعاً حسب التواريخ الآتية: ٢٨/ ٥؛ ٣/ ٦؛ ١٠/ ٦؛ ٢٤/ ٦/ ٢٠٠٩م.

الخلفية التاريخية لمذكرة الشفيع

لم تكن الدعوة إلى إلغاء الإدارة الأهلية فكرة حديثة النشأة، أو ذات ارتباط بمذكرة الشفيع أحمد الشيخ التي وُلِدت في كنف ثورة أكتوبر ١٩٦٤م، وإنما هي دعوة لها جذورها في أوساط الدوائر البيروقراطية، ودعاة الحكم المحلي من صغار الإداريين البريطانيين الذين كانوا يتطلعون لقيام نظام حكم محلي في السودان الإنجليزي-المصري (١٨٩٨-١٩٥٦م) على طراز الحكم المحلي البريطاني، وأساليب الإدارة الحديثة من حيث ديوانية العمل المكتبي، وإقرار مبدأ الفصل بين السلطات (القضائية والتنفيذية والتشريعية)؛ إلا أن هذه الدعوة المثالية لم تجد قبولاً عند قادة العمل السياسي في السودان الإنجليزي-المصري الذين عبَّر عن وجهة نظرهم السير لي إستاك، حاكم السودان العام (١٩١٨-١٩٢٤م)، في تقريره الدوري لسنة ١٩٢١م، مستأنساً برأي راجا بروك حاكم سرواك الماليزية: «إن الخطأ الشائع الذي يقترفه الأوربيون في الشرق هو أنهم يفضلون فرض المدنية الغربية، واستبعاد النظام الأهلي، بدلاً عن استخدامهما سوياً. وإن هناك طريقتين يمكن أن تسلكهما الحكومة. إذ تحافظ الطريقة على ما تجده من نظم محلية موروثة، وتستبعد ما لا يتوافق مع روح العدل والإنسانية، حيث تستطيع أن تصلح كل معوج طبقاً لهذه المبادئ، وفي حدود العادات والتقاليد المحلية لا المجلوبة من الخارج. ولتكون الإجراءات غير متعارضة مع العادات الوطنية يجب الفوز برضا الأهالي قبل تطبيقها. وحقيقة أن التقدم بهذه الطريقة يكون بطيئاً ولا يرضينا نحن الأوربيين؛ إلا أنه محمود

العاقبة؛ لأنه يزيد الثقة في نفوس الأهالي، ولا يشعرهم بفرض نظام جديد عليهم. أما الطريقة الثانية فتقضي بكنس ما هو موروث، وفرض ما يرضي الأوربيين من تطبيق قانون جنائي أوروبي على أحدث طراز، ونظام ضريبي حديث، ونظام حكم محلي غربي، وبوليس، وقضاة مدربين على الطريقة الأوروبية دون تفكير في كيفية تطبيق هذا النظام على صعيد الظروف المحلية. وقد سلك هذا الطريق الفرنسيون في مستعمراتهم، إذ قضوا على كل تقاليد المواطنين وعاداتهم، وفرضوا النظم الفرنسية عليهم، فكانت النتيجة اختفاء قومياتهم الإفريقية دون أن يندمجوا اندماجاً صحيحاً في المجتمع الفرنسي، وقيمه التي فُرضت عليهم»[٥٧].

إذاً حصيلة هذا النص توضح أن الطريقة الأولى هي التي كانت تمثل النهج الراسخ الذي اتبعته الإدارة البريطانية في إدارة مستعمراتها في إفريقيا وآسيا؛ لأنها أغنتها مشقة الاحتكاك المباشر مع المواطنين، فضلاً عن أنها كانت قليلة الكلفة المالية. علماً بأن الطريقة الثانية كانت تمثل جوهر الدعوة التي تبنتها القطاعات المثقفة، أو «دهماء المدن من أنصاف المتعلمين» كما يصفهم السيد بروان، مدير مديرية بربر في عشرينيات القرن الماضي، قبل أن يحصل السودان على استقلاله عام ١٩٥٦م.

(٥٧) انظر:

National Records Office, Khartoum, Civsec/130/9/; Sudan Archive Durham, SUD, A, PK, 1543; *The Principles of the Native Administration in the Anlgo-Egyptian Sudan*, 18981956-, Bergen: Centre for Middle Eastern and Islamic Studies. Omdurman: Abdul Karim Mirghani, 2004, pp. 78 -88.

وبرز هذا الاتجاه قبل الاستقلال في تقارير بعض مفتشي المراكز السودانيين الذين لم يستسيغوا سيطرة مؤسسات الإدارة الأهلية على المجالس الريفية، وحسبوا سيطرتها قدحاً في رسالة تلك المجالس، وإفساداً لأهمية الدور المناط بالعاملين فيها. ونستوثق لذلك التوجه بمقتطفات من تقرير عبد العزيز عمر الأمين، مفتش مركز شرق كردفان، الذي قال فيه: «تملك السلطات القبلية الآن وظائف قضائية وإدارية مزدوجة، يصعب الفصل بينها في ظل الظروف الحالية، إذا لم يتم اتخاذ خطوة جادة إلى تقييد كل مجموعة منها على حدها. فتعاد الوظائف القضائية للحكومة المركزية، وتترك الإدارية منها للمجالس الريفية. ويجب أن تؤسس الحكومة المستقبلية في هذا البلد على الطريقة الديمقراطية، والحكومة المحلية هي الإجابة الحقيقية لذلك. ومن خلال خبرتي الإدارية، لاحظتُ أن بعض السلطات القبلية أضحت دكتاتورية، وأن المجالس تحت أقدام هذه السلطات تخدم غرضاً مزدوجاً. [...] فوضع الزعماء القبليين يجب أن يؤسس على فصل الوظائف القضائية من الإدارية، حيث يكون النظار ورؤساء المحاكم الأهلية جزءاً من جهاز الحكومة المركزية، وأصحاب المهام الإدارية منهم [العمد والمشايخ] يعاملوا مثل موظفي الحكومة المحلية. وأتفق تماماً مع وضع قانون يُعرِّف واجبات أولئك الزعماء القبليين، ويضع حداً لهذا الوضع الملتبس»[٥٨].

---

(٥٨) عبد العزيز عمر الأمين، مفتش شرق كردفان، إلى محافظ كردفان، أرشيف محافظ شيكان، الأبيض، ١/أ/ ٩، ٤/ ٥/ ١٩٥٣م (الخطاب اللغة الإنجليزية).

اتفق معه في الرأي عبد القادر حاج الصافي، مفتش مركز دار حمر، الذي كان يرى أن الإدارة الأهلية والمجالس المحلية نظامين على طرفي نقيض، لا يمكن أن يعملاً سوياً؛ لأن تقوية أحدهما تعني القضاء على الآخر. ومن ثم اقترح ضرورة إصدار تشريع جديد يقضي بإلغاء الإدارة الأهلية تدريجياً، وذلك انطلاقاً من إقرار مبدأ الفصل بين السلطات القضائية والإدارية، والذي بموجبه يتم استيعاب النظار ورؤساء المحاكم الأهلية في الجهاز القضائي، واستيعاب العمد والشراتي والمشايخ في جهاز الحكم المحلي[٥٩].

علق السكرتير الإداري في الخرطوم على موقف صغار الإداريين السودانيين تعليقاً إيجابياً من الناحية النظرية، حيث أقر بأن العلاقة بين مجالس الحكم المحلي والإدارة الأهلية لم تكن واضحةً، وإن القبلية والحكومة المحلية لا يمكن أن يكونا في نسق إداري واحدٍ، علماً بأن رجال الإدارة الأهلية يخافون أن تقوض هيبتهم وسلطانهم بتوسيع أوعية الحكم المحلي، وأن المتعلمين السودانيين يتشككون في هدف الحكومة من وراء منح زعماء الإدارة الأهلية سلطات غير محددة[٦٠]. وبناءً على هذا الإقرار قدم السكرتير الإداري مشروع قانون ينظم العلاقة بين الإدارة الأهلية والحكم المحلي، وتحديد الإجراءات الإدارية لتعيين زعماء العشائر ورفعهم؛

(٥٩) عبد القادر حاج الصافي، مفتش دار حمر، إلى محافظ كردفان، أرشيف محافظ شيكان، الأبيض، ١/أ/٩، ٣/ ٥/ ١٩٥٣م (الخطاب اللغة الإنجليزية).

(٦٠) مشروع قانون السلطات التقليدية، أرشيف محافظ شيكان، الأبيض، ١/أ/٩، ٣٠/ ٦/ ١٩٥٣م (الخطاب اللغة الإنجليزية).

إلا أن السكرتير القضائي قام بحفظ هذا المشروع، وتعلل بأنه سيعقد واقع العلاقة بين الطرفين المتنازع حولها، أكثر من أن يأتي بحلول موضوعية[٦١]. وبذلك أضحت قضية الإدارة الأهلية وعلاقتها بالحكم المحلي محل جدل إداري وسياسي إلى أن نال السودان استقلاله عام ١٩٥٦م.

وبعد الاستقلال أضحت الإدارة الأهلية عرضة للتنازع بين الفئات القبيلة النازعة نحو الاستقلال من سلطان القبائل الكبرى من جهة، ومؤسسات الحكم المحلي التي كانت تمارس نفوذها عن طريق أجهزة الإدارة الأهلية من جهة ثانية، والتنظيمات السياسية (الأحزاب) من جهة ثالثة. وكل واحدة من هذه المجموعات الثلاث كان لها أجندتها الخاصة، النابعة من غيرتها المهنية تجاه الإدارة الأهلية، أو سعيها لتأمين مستقبلها السياسي في المناطق الريفية التي كانت خاضعة لسلطان الإدارة الأهلية، وولاء زعمائها السياسي للأحزاب التقليدية ذات التوجهات الطائفية. وبناءً على هذه الأجندة الإدارية والسياسية برزت الدعوة إلى تصفية الإدارة الأهلية عن طريق مؤسسات الدولة الدستورية دون طرح بدائل موضوعية للنتائج المترتبة على قرار التصفية.

الإدارة الأهلية ومذكرة الشفيع «الملعونة»

برزت قضية تصفية الإدارة الأهلية بصفة جلية في المذكرة التي رفعها الشفيع أحمد الشيخ، ممثل العمال في حكومة جبهة الهيئات الانتقالية، في

(٦١) المصدر نفسه.

٢١ يناير ١٩٦٥م، بدعوى أن الإدارة الأهلية لا تمثل رغبات الشعب؛ لأنها خليق استعماري كان الهدف منه إخماد الحركة الوطنية، ومساندة المؤسسات الدستورية الرجعية (المجلس الاستشاري لشمال السودان والجمعية التشريعية) التي أسسها المستعمر في أربعينيات القرن الماضي، وبعد الاستقلال ورثته الحكومات الوطنية، ولم تغير شيئاً فيه، ودعمته الحكومة الدكتاتورية العسكرية واستفادت منه لأبعد الحدود. وتواضعاً مع هذه الاتهامات الباخسة في شأن الإدارة الأهلية وصى السيد وزير شؤون رئاسة مجلس الوزراء، بضرورة «إلغاء الإدارة الأهلية في شمال السودان، وتوزيع كافة سلطاتها للجهات القضائية والتشريعية والإدارية». وتكوين «لجان تحقيق على مستوى كل مديرية للتحقيق مع نظار ومشايخ وعمد هذه الإدارات الأهلية الذين ارتشوا وأفسدوا واغتنوا، ومصادرة كافة ممتلكات مَنْ تثبت ضدهم هذه التهم وإرجاعها للشعب في مناطقهم». فالدعوة إلى تصفية الإدارة وفق المُسوِّغات التي صاغها الشفيع أحمد الشيخ كانت تهدف إلى تفتيت السلطة البيروقراطية القبلية، وإلغاء التحالف القائم بينها والقوى الطائفية، وبذلك تستطيع القوى الحديثة أن تسهم في بث «الوعي الديمقراطي» على الصعيد الجماهيري، وتنشيط عملية الانتقال إلى مرحلة «الاشتراكية الديمقراطية» التي يتولى قيادتها الخريجون، والعمال، والمزارعون؛ لأنهم يمثلون المد الجماهيري الثوري والسند الشعبي لشعارات ثورة أكتوبر ١٩٦٤م[٦٢].

---

(٦٢) الشفيع أحمد الشيخ إلى سكرتير مجلس الوزراء، مذكرة عن الإدارة الأهلية، ٢٥ يناير ١٩٦٥م، دار الوثائق القومية (الخرطوم)، إدارة أهلية، ١/ ٣، ١٢-٣١.

فلا جدال أن تلك الدعوة قد وجدت تأييداً في أوساط أحزاب المدن والمناطق الحضرية (الحزب الشيوعي وجبهة الميثاق الإسلامي)؛ لأنها كانت ترى في التحالف القائم بين القوى القبلية والقيادات الطائفية عقبة كأداء في سبيل بث نفوذها السياسي في المناطق الريفية. ومن الناحية المهنية نادى القضاة في مؤتمرهم الذي عُقد في الخرطوم في ١٣ ديسمبر ١٩٦٤م بضرورة فصل القضاء عن الإدارة، وتحويل ميزانية المحاكم الأهلية إلى الجهاز القضائي، وحرمان العمد والمشايخ وغيرهم من الإداريين من رئاسة المحاكم الأهلية. وأيدت بعض القبائل الناشزة عن سلطان الإدارة الأهلية ما جاء في مذكرة الشفيع؛ لأنها كانت تشعر بالغبن من القبائل الكبرى التي ضُمت تحت لوائها، ونستشهد في هذا المضمار بموقف قبيلة المعاليا التي طالبت بالانفصال عن إدارة نظارة الرزيقات، وعمودية البطاحين البتقاب التي طالبت بالطلاق البائن من نظارة خط أبودليق، وأهالي عمودية ود راوة الذين نادوا بالانفصال من مجلس ريفي الشكرية، والانضمام إلى مجلس ريفي الخرطوم بحري، أو مجلس ريفي المعيلق[٦٣].

وبعد الإطلاع على مذكرة الشفيع أحمد الشيخ ومرفقاتها، أصدر مجلس الوزراء في جلسته رقم ٤٦ المنعقدة في ١٣ فبراير ١٩٦٥م القرار رقم ٢٠٦، والذي يقضي بـ«فصل القضاء عن الإدارة الأهلية وتصفيتها»، ثم تكوين لجنة لدراسة موضوع الإدارة الأهلية، وأية مذكرات أخرى

(٦٣) المصدر نفسه.

ذات صلة بالموضوع، ثم رفع تقرير عن أنجع السبل لتصفية الإدارة الأهلية[٦٤].

وقبل أن تقدم اللجنة تقريرها النهائي ظهر في الأفق السياسي والإداري ثلاثة تيارات معارضة لمذكرة الشفيع، ولقرار مجلس الوزراء الذي يقضي بفصل القضاء عن الإدارة، وتصفية مؤسسات الإدارة الأهلية. فالتيار الأول كان مدفوعاً بمصالح ذاتية، يقف خلفها زعماء العشائر الذين عبَّروا عن استيائهم حول «المذكرة الملعونة»، وتجاوب مجلس الوزراء معها، وعقدوا سلسلة من الاجتماعات التي تمخضت عن قيام عدد من الاتحادات الشعائرية التي كانت تنادى ببقاء الإدارة الأهلية في الريف، وتطعن في شرعية المذكرة «الملعونة» التي رفعها أفندية الخرطوم الذين لا يفقهون شيئاً عن مطالب أهل الريف واحتياجاتهم. وإظهاراً لقوة نفوذهم المحلي، أحجم عدد من زعماء العشائر عن تقدير الضرائب المربوطة، وتحصيلها، بل ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك، حيث قام بتحريض القبائل على النـزاع المفتعل

(٦٤) دار الوثائق القومية (الخرطوم)، الجمعية التأسيسية، الدورة الثالثة، المجلس الخامس، الجلسة ٢٣٦، ٧/ ٢/ ١٩٦٧. شملت لجنة دراسة الإدارة الأهلية الآتية أسماؤهم: (السيد وزير وزارة الحكومة المحلية رئيساً، وعضوية: موسى المبارك الحسن، بدر الدين هباني، محمد توفيق أحمد، كمال الدين عباس، محمد يوسف محمد، قمر حسين، أحمد محمد عواض، محمد محمود الشايقي، عبد الله محمد الأمين، خليفة محجوب، يحيى عمران، عربي عبد الباسط، أحمد محمد يس، محمد عبد الكريم عباس، قلوباوي محمد صالح، جعفر محمد علي بخيت، محمد إبراهيم أبوسليم، ممثل لجامعة الخرطوم، ممثل لوزراة الداخلية، ممثل لوزارة الثروة الحيوانية، ممثل لوزارة التربية والتعليم، ممثل لوزراة المالية والاقتصاد. دار الوثائق القومية، إدارة أهلية، ١/ ١/ ١.

من أجل فرط عقد النظام والأمن العام في المناطق الريفية، ليثبتوا للحكومة أن وجودهم الإداري والقضائي لا يمكن الاستغناء عنه البتة في أماكن ثقلهم القبلي. بالفعل قد أحدث هذا الموقف والمواقف المماثلة له فوضى أمنية في بعض المناطق القبلية، وعطلت أيضاً عمل بعض المجالس المحلية. وعلى الصعيد السياسي كثف زعماء الإدارة الأهلية اتصالاتهم برؤساء الأحزاب التقليدية، واتفقوا معهم على تجميد قرار التصفية(٦٥).

أما التيار الثاني فتزعمه السيد حسن علي عبد الله، وكيل وزارة الحكومة المحلية، الذي وصف قرار مجلس الوزراء بالتناقض؛ لأنه في الجزء الأول ينادى بفصل السلطات القضائية عن السلطات الإدارية، وفي الجزء الثاني ينادى بتصفية الإدارة الأهلية، فإذا تمت التصفية فكيف يتمُّ فصل القضاء عن الإدارة. وعضد ذلك بقوله: «مهما يكن من أمر فلا جدال إطلاقاً فيما يتعلق بقرار الفصل، وإنما الجدل سيكون حول إمكانية تطبيقه بالنسبة للمناطق المتخلفة في السودان، ولكن على أي حال يؤسفني أن أقول بصراحة إن ما صحب صدور القرار من دعاية ونشر قد أثرت في جملتها تأثيراً خطيراً للغاية على الجهاز الإداري الأهلي، وهزته هزاً عنيفاً حتى كاد أن يفشل فشلاً تاماً في أداء مهامه، إدارية كانت أم قضائية، وعليه ولئلا تستمر هذه البلبلة الخطيرة، أرى لا بد من البت السريع في أمره، ومعالجة الموضوع بكل حكمة، وحذر من ناحية التوقيت، والتطبيق حتى

---

(٦٥) انظر خطاب محافظ كردفان إلى السيد وكيل وزارة الداخلية النمرة م ك/ ٤٨/ أ/ ١، ١٤/ ٣/ ١٩٦٥م وملحقاته، دار الوثائق القومية، إدارة أهلية، ١/ ٣/ ٦.

نستطيع أن نزيل هذا الأثر الغير مرضي، والذي تسببت فيه مع الأسف الدعايات، وأساليب النشر المختلفة». وعلق أيضاً بقوله: «إن فصل السلطات في الواقع سيؤدي في بعض المناطق إلى تدهور في الإدارة والأمن، إذ يصعب على رئيس القبيلة أداء أعماله الأساسية لحفظ الأمن، وتحصيل الضرائب، وشق الطرق، والحفاظ على العلاقات الطيبة في الحدود بين القبائل، وفي المرعى، وموارد المياه... إن الفصل يعني أن يصبح لكل قبيلة زعيمان يتنازعان السلطة، أحدهما قاضي والآخر إداري، وبين هذا وذاك سينقسم ولاء القبيلة، ولهذه الأسباب نرى من الضروري أن تدرس كل حالة على حداها، حتى نتفادى انهيار الجهاز الإداري»[٦٦]. وقد ثـمَّن السيد أمير الصاوي، وكيل وزارة الداخلية، اقتراح السيد حسن علي عبد الله، وذلك بقوله: «اتفق الكثيرون في القطاع العام والخاص إن موضوع الإدارة الأهلية جد حساس، وقد اجتمعت الآراء حول قبول مبدأ فصله عن القضاء، على أن يتم هذا الفصل بالتدرج، وفي حكمة وحذر، بحيث يبدأ بالمناطق التي بلغت درجة من التطور والوعي حتى لا يتأثر أو ينهار تبعاً لذلك الجهاز الإداري»[٦٧].

أما التيار الثالث فكان يمثله رهط من محافظي المديريات، ومفتشي الحكم المحلي، وضباط المجالس والبوليس، الذين جاءت تقاريرهم

(٦٦) حسن علي عبد الله، وكيل وزراة الحكومة المحلية إلى مفتشي المراكز، و.ح.م/ سري/ ١٠/ أ/ ٢١، ٢٨/ ٥/ ١٩٦٦م، أرشيف محافظ شيكان، الأبيض.

(٦٧) أمير الصاوي، وكيل وزارة الداخلية، إصلاح الإدارة الحكومية لتواجه مشاكل اليوم بالمستوى اللائق، تقرير، ١٩٦٦م، دار الوثائق القومية، متنوعات، ١/ ٨٧/ ١٤٠٥.

الإدارية تطفح ببعض النتائج السلبية المحتملة من قرار تصفية الإدارة الأهلية، طارقين بذلك ناقوس خطر في آذان صاغة القرار السياسي في الخرطوم. نستشهد في هذا المقام بموقف السيد سليمان وقيع الله، محافظ مديرية كردفان آنذاك، الذي وضَّح وجهة نظره عن قرار التصفية في خطاب بعثه إلى السيد وكيل وزارة الداخلية بتاريخ ١٤/ ٣/ ١٩٦٥م، جاء في إحدى فقراته: «إنني أعارض هذا الاتجاه معارضة شديدة؛ لأن أي إجراء كهذا في نظري سيكون سبباً في انهيار أجهزة الأمن والإدارة بهذه المديرية. وإن زعماء القبائل في هذه المديرية [...] في حالة قلق شديد، وهم يعقدون اجتماعات متوالية، كما أن دولاب العمل الإداري يكاد يكون في حالة توقف بالنسبة لهم. وأما الحفاظ على الأمن في مناطقهم فيسير بقوة الدفع السابق، وقد يأتي الوقت الذي ينهار فيه تماماً بانهيار مقومات الجهاز القبلي، خاصة في مديرية شاسعة ككردفان، تكوِّن القبائل فيها أكثر من ٩٥٪ من سكانها»(٦٨).

وثَمَّن هذا الموقف التجاني سعد، محافظ مديرية دارفور، في خطاب سري، بعثه إلى السيد وكيل وزارة الحكومة المحلية بالخرطوم في ١٩/ ٣/ ١٩٦٥م، جاء فيه: «لقد فوجئنا بقرار الحكومة القاضي بفصل القضاء الأهلي عن الإدارة، ذلك الموضوع الذي تبنته الهيئة القضائية في اجتماع القضاة بالخرطوم، والذي لم يأخذ في الاعتبار رأي رجال الإدارة مما جعله

(٦٨) انظر خطاب محافظ كرفادن إلى السيد وكيل وزارة ا لداخلية النمرة م ك/ ٤٨/ أ/ ١، ١٤/ ٣/ ١٩٦٥م وملحقاته، دار الوثائق القومية، إدارة أهلية، ١/ ٣/ ٦.

منافياً للواقع بالسودان. [...] فقد وصلتنا شكاوى من السادة مفتشي الحكومة المحلية وضباط المجالس. [...] الحكومة بالمناطق الريفية أردنا أم لم نرد تتمركز في زعيم العشيرة، عمدة كان أم شرتاي أم شيخ خط. [...] واضح للغاية كدارفور مثلاً، أن مفهوم الأهالي للحكومة هنا هو أن الحكومة واحدة، لا يميزون بين السلطة القضائية والسلطة الإدارية، وعليه تحقيقاً لأمن الدولة ورفاهية المواطنين فإن فصل القضاء الأهلي من الإدارة تكتنفه صعوبات عملية»[٦٩].

وصب في معين هذه الصعوبات والمحاذير خطاب السيد محمد الحسن إبراهيم، الضابط التنفيذي لريفي المسيرية، الذي قال فيه: إن «ثورة الواحد والعشرين من أكتوبر قد بشرت بنهاية الحكومة، وإن الناس أصبحوا أحراراً يفعلون ما يشاءون دون حسيب أو رقيب. وكان من الممكن استعمال الجهاز القبلي لتثبيت سلطة الحكومة، ولكن الجهاز نفسه صار عرضة للهجوم السافر.. وتأثر رجال الجهاز القبلي بهذا الهجوم الذي صدر حتى من كبار المسئولين بالخرطوم، وزعزع الثقة في نفوسهم، وامتنعوا عن ممارسة سلطاتهم. إذ كان لديهم شعور بأنهم لن يجدوا سنداً من أحد إذا مارسوا السلطات الممنوحة لهم، سرى بينهم نوع من التمرد الخفي، كرد فعل للهجوم الذي شن عليهم، فأحجموا عن التحصيل الذي هو أهم واجباتهم الرسمية.. وقد فسر المواطنون الدعوة للتطهير بأنها

(٦٩) انظر خطاب محافظ دارفور إلى وكيل وزراة الحكومة المحلية النمرة م م د/ سري/ ١٠٠/ ج/ ١، ١٩/ ٣/ ١٩٦٥م، دار الوثائق القومية، إدارة أهلية، ١/ ٣/ ٨/ ١٤-١٤٢.

فصل وعزل للنظار عن مناصبهم، وإن الفصل هذا ألغى تلقائياً الجزية عن كاهلهم، وهذا هو السبب الحقيقي لاهتمامهم بتصفية الإدارة الأهلية؛ لأنها تعني بالنسبة لهم الحياة بدون ضرائب»(٧٠).

وقد أحدثت هذه الصعوبات التي أشار إليها العاملون في الحقل الإداري تراجعاً واضحاً في سياسة الحكومة المعلنة تجاه الإدارة الأهلية؛ لأنها أدركت تعارض مذكرة وزير شؤون الرئاسة مع الاعتبارات الإدارية التي تقتضيها مصلحة العمل الميداني. وظهر هذا التراجع جلياً في وقائع الاجتماع الذي عقده السيد عابدين إسماعيل، وزير الحكومة المحلية، مع اتحاد زعماء عشائر كردفان برئاسة وزارة الحكومة المحلية في ٢ مارس ١٩٦٥م، وأكد فيه أن المقصود من قرار مجلس الوزراء لم يكن إلغاء الإدارة الأهلية «على الفور، كما يتبادر إلى الأذهان، بل الهدف الحقيقي هو تطويرها، أو إدخال أي تعديل عليها، بما يجعلها تتمشى مع الزمن وتطور المجتمع، وهذا بالطبع شأن أي جهاز حساس آخر». هكذا تبخرت الثورية التي كان ينشدها الشفيع أحمد الشيخ في مذكرته بشأن إلغاء الإدارة الأهلية في شمال السودان، وأضحى التوجه الراجح هو تطويرها في نسق تدريجي، يرتبط بمؤهلات المناطق الاقتصادية والثقافية والاجتماعية. وقد أكد ذلك السيد عابدين إسماعيل بقوله: إن التطوير يجب «أن تسبقه دراسة مستفيضة لكل الظروف، وأطوار المجتمعات القبلية، كل على حداه، وما

(٧٠) محمد الحسن إبراهيم، الضابط التنفيذي ريفي المسيرية إلى محافظ كردفان، النمرة م ر م/ ١/ أ/ ١٩١/ ٤/ ١٩٦٥م، دار الوثائق القومية، إدارة أهلية، ١/ ٣/ ٨/ ١٤-١٤٢.

يستلزمه ذلك من زيارات لتلك المناطق، والاستماع إلى وجهات النظر المختلفة، وفي مقدمتها آراء رجال الإدارة الأهلية أنفسهم كل في منطقته حتى يجيء أي تطوير، أو تعديل مقترح متمشياً مع واقع الحال والإمكانيات الحقيقية»[٧١]. وفي ضوء هذا التراجع صدر القرار الثاني بالنمرة ٧٤٤، في ٤ مايو ١٩٦٥م، حيث جاء بعبارات أكثر مرونة من سابقتها؛ لأنه نادى بالتصفية في المناطق المتقدمة حضارياً، والتطوير والتطهير والديمقراطية في المناطق المتخلفة[٧٢].

في ظل هذا التراجع نشطت تحركات زعماء الإدارة الأهلية الذين كثفوا اتصالاتهم برؤساء الأحزاب التقليدية، واتفقوا معهم على تجميد قرار التصفية، شريطة أن يعملوا سوياً على إسقاط مرشحي القوى الحديثة في الانتخابات القادمة، ويكوِّنوا حكومة ديمقراطية ترعى مصالح الطرفين، وتدرس مشروع التصفية وتضع التصور اللازم لتطوير أجهزة الإدارة الأهلية. وبهذه الكيفية أضحى شعار تصفية الإدارة الأهلية شعاراً ذا حدين في الحملة الانتخابية، دفع من طرف بعض القوى الجماهيرية الرافضة لهيمنة الإدارة الأهلية وزعماء العشائر إلى مناصرة القوى الحديثة، بغية الانعتاق من هيمنة رجالات الإدارة الأهلية، ومن طرف ثان أسهم في توثيق عرى الترابط بين القوى الطائفية والقيادات القبلية؛ لأن كلا الطرفين

(٧١) اجتماع زعماء العشائر بالسيد عابدين إسماعيل، وزير الحكومة المحلية الخرطوم، ٢/ ٣/ ١٩٦٥م، دار الوثائق القومية، إدارة أهلية، ١/ ١/ ١.

(٧٢) دار الوثائق القومية (الخرطوم)، الجمعية التأسيسية، الدورة الثالثة، المجلس الخامس، الجلسة ٢٣٦، ٧/ ٢/ ١٩٦٧.

أدرك أن استمرار بقائه في السلطة على المستويين المحلي أو المركزي مرهون بفاعلية تعامله المصلحي مع الآخر، علماً بأن الحكم بالنسبة للطرفين أصبح غاية في ذاته، والقرارات والخطط والبرنامج التي يصيغها أفندية الخرطوم ما هي إلا شعارات يرفعها قادة الأحزاب عندما يستوجب الأمر نوعاً من المراوغة السياسية.

وبالفعل جاءت الأحزاب التقليدية إلى سدة الحكم، وفي عهدها عقد محافظو المديريات مؤتمراً برئاسة وزارة الحكومة المحلية بالخرطوم في مارس ١٩٦٦م، وأصدروا التوصيات الآتية:

* استمرار المحاكم المحلية في المناطق التي يسودها الطابع القبلي؛ لأنها لا تزال تعتمد على التقاليد الموروثة، والعرف، والسوالف التي تكون الأساس الذي يقوم عليه القضاء في هذه المحاكم، فضلاً عن عدم وجود البديل الذي يمكن أن يقوم بأعبائها بكفاءة وتكاليف مقبولة.
* ألا يتم الفصل بين السلطتين القضائية والإدارية إلا بعد الدراسة والتشاور بين محافظي المديريات وقضاتها.
* أن توكل مهمة الإشراف والرقابة على المحاكم لمساعدي المحافظ ومفتشي الحكومة المحلية في المنطقة، وذلك تحت إشراف قاضي المديرية.
* تكون تبعية النظار والعمد والمشايخ من حيث التعيين والإشراف والرقابة لوزارة الحكومة المحلية؛ لأن سلطاتهم سلطات إدارية

أكثر من أن تكون قضائية، أو ضبطية؛ علماً بأنها ترتكز على الحلول المرضية دون الأحكام القضائية التي يسندها القانون في أغلب الأحيان.

* وأخيراً أمن المؤتمر على الدور الهام الذي تقوم به الإدارة الأهلية، وأوضح أن الوقت لم يكون مناسباً لتصفيتها؛ لأن الظروف التي تستدعي بقاءها لاتزال قائمة، فمن الأصلح الدعوة إلى إصلاحها حتى تكون مواكبة لمتطلبات العصر[٧٣].

وفي ظل هذه التحولات السياسية والإدارية أصدر مجلس وزراء الحكومة الائتلافية (الأمة-الوطني الاتحادي) القرار رقم ١٣٧ المؤرخ في ٤ مايو ١٩٦٦م، والذي ظهرت عليه ملامح التراجع والإدراك بصعوبة المهمة، إذ خلص إلى تكوين لجنة كبرى من مختلف الوزارات والمصالح الحكومية لتقوم بدراسة مشروع تصفية الإدارة الأهلية، وترفع تقريراً يوضح أنجع السبل لتصفيتها، ويطرح البدائل المناسبة، مع وضع التصور المالي اللازم، وتحديد الخطوات والمراحل التنفيذية التي يجب اتخاذها. وجاءت مقدمة قرار تكوين اللجنة على النحو الآتي: «تختلف مناطق السودان اليوم بين مناطق تطورت علمياً، واقتصادياً، واجتماعياً؛ ومناطق تطورت جزئياً؛ وأخرى دون ذلك. وبما أن المجلس حريص على أن يكون نظام الإدارة الأهلية في السودان نظاماً حديثاً يؤدي إلى بلورة القومية السودانية، وتوحيد الإرادة السودانية، فإن تصفية الإدارة الأهلية أصبحت

---

(٧٣) دار الوثائق القومية، إدارة أهلية، ١/ ١/ ١.

ضرورة، وسيتم ذلك في مراحل زمنية يحددها حال كل منطقة من مناطق السودان، ونظراً لتفاوت أحوال مناطق السودان فإن الإجراءات العملية التي ستتخذ الآن هي إجراء التصفية في مناطق، وإجراء التطوير والتطهير في مناطق أخرى، مع الاحتفاظ بالأهداف الكبرى الرامية في النهاية لإعطاء السودان نظاماً إدارياً حديثاً، يدعم القومية السودانية، ويوحد إرادة الأمة»[٧٤].

وقبل أن تُوضع تقارير اللجان التي تفرعت من اللجنة الأم موضع التنفيذ، سقطت الحكومة الائتلافية في الخامس والعشرين من مايو ١٩٦٩م، وجاءت حكومة مايو الانقلابية إلى سدة الحكم، مدعومة بقيادة الحزب الشيوعي السوداني الذي طُرد نوابه من الجمعية التأسيسية في ١٦ ديسمبر ١٩٦٥م، بحجة أنهم فقدوا شرطاً من شروط الأهلية، وذلك بانتمائهم إلى حزب يروج للشيوعية والإلحاد، وعدم الاعتقاد في الأديان السماوية، وانسحب على هذا الإدعاء حلّ الحزب الشيوعي السوداني، وجميع التنظيمات غير المشروعة في حدود المعنى الوارد في البند الثاني من المادة الخامسة المعدلة من دستور السودان المؤقت.

مذكرة الشفيع وحكومة مايو ١٩٦٩م

لا جدال أن مذكرة الشفيع أحمد الشيخ فقدت مضمونها الثوري وأجندتها السياسية بفعل التراجع الذي حدث داخل مجلس الوزراء، كما

(٧٤) المصدر نفسه.

بيناه في موقعه، وبفعل الضغوط التي مارسها رجال الإدارة الأهلية، وزعماء الأحزاب التقليدية، ومحافظو المديريات، وضباط المجالس والبوليس الذين كانوا يعملون في المديريات ذات الثقل القبلي والنفوذ الواسع لزعماء الإدارة الأهلية. إلا أن روح المذكرة تجلَّت مرة أخرى في توجهات حكومة مايو ذات المنحى اليساري في بادئ أمرها، والتي تبنت حزمة من شعارات ثورة أكتوبر ١٩٦٤م، ومن بينها شعار تصفية الإدارة الأهلية، الذي أوضحت مذكرة الشفيع «الملعونة»، كما ينعتها المعارضون، معالمه الرئيسة. ومن ثم جاء قرار حل الإدارة الأهلية عام ١٩٧٠م مبرراً بالاتهامات الآتية:-

* إن الإدارة الأهلية امتداد طبيعي للتربية الاستعمارية، ووسيلة متخلفة للحكم فات أوانها.
* تأثيرها السلبي على تجربة الديمقراطية كتأثير رجالها على أسلوب الانتخاب الحر المباشر عن طريق حجب الجماهير بعيداً عنها.
* ظهورها بمظهر الاستبداد الفردي، ومعاداة الوعي والإدراك، خاصة في المناطق التي لم يظهر فيها هذا الوعي.
* ارتباطها بالرشاوى والإتاوات والفساد، واعتمادها في معيشتها على رعاياها[٧٥].

وبناءً على هذه الاتهامات تمَّ حل الإدارة الأهلية حلاً جزئياً، شمل وظيفتي الناظر والعمدة في المناطق الريفية وشبة الرحل؛ ووظيفة الناظر في

(٧٥) أحمد إبراهيم أبوشوك، «الإدارة الأهلية الرأي والرأي الآخر»، مجلة الخرطوم، العدد ١٣، ١٩٩٤، ٣٠-٣٩، هنا: ٣٥.

مناطق الرحل، ووظيفة شيخ الحارة في المدن والبلديات، فضلاً عن إقرار مبدأ الفصل بين السلطات القضائية والإدارية. وبموجب ذلك استعيض عن مؤسسات الإدارة الأهلية بمجالس الحكم الشعبي المحلي على مختلف المستويات (المناطق، الأرياف، القرى، المدن، الفرقان، الأحياء، الأسواق، المناطق الصناعية)، ووحدات الاتحاد الاشتراكي، ولجان تطوير الريف، والمحاكم الشعبية؛ إلا أن التجربة العملية أثبتت قصور هذه الأجهزة القضائية والإدارية البديلة، وعزا بعض الإداريين أوجه هذا القصور للأسباب الآتية:-

* إن الحكم الشعبي المحلي بحكم فلسفته التي صاغها الدكتور جعفر محمد علي بخيت لم يكن جهازاً بديلاً للإدارة الأهلية، بل كان وعاءً لتوسيع دائرة المشاركة الشعبية في مناطق الحضر، وأداة خدمية على النمط الحديث.
* الضباط الإداريون أياً كانوا سيارة أو حقليين فهم بحكم تخصصهم وثقافتهم وعملهم جزء من جهاز الخدمة المدنية، تحكمهم قوانين الجهاز المدني ولوائحه في الأداء، والتصرف، والنقل من مكان إلى آخر، كما أن دقائق البيئات المحلية تأخذ منهم وقتاً طويلاً لاستيعابها والتعامل معها، لذا فهم ليسوا البديل المناسب لزعماء العشائر.
* إن إقرار مبدأ الفصل بين السلطتين الإدارية والقضائية بالرغم من وجاهته النظرية من حيث تحقيق العدالة في إطار الدولة الحديثة؛ إلا أنه لم يكن مواكباً مع واقع الحال في السودان، بل

عاق سير أعمال الأجهزة القضائية والوحدات الإدارية البديلة التي أنشئت في المناطق الريفية؛ لأن التداخل بين هاتين السلطتين حول الأعراف والسوالف كان ضامناً لأمن المجتمع وسلامته، علماً بأن المحاكم الأهلية كانت تستمد قوتها من الإقناع الطوعي والأعراف التي تحقق الود والتعاون، وذلك بخلاف الأحكام القضائية والقرارات الإدارية التي تستند إلى قوة الإلزام النابعة من القواعد القانونية.

* سوء المواصلات ووسائل الاتصال عاق سير أعمال المجالس في مناطق الرحل؛ لأن العرب الرحل كانوا، ولا يزالون، يقطنون في أماكن يصعب الوصول إليها بالسرعة المطلوبة، الأمر الذي جعل مجالسهم هياكل بلا روح، وأسماء من غير مسميات(٧٦).

وقد بلور الإداري المخضرم السني بانقا معظم المشكلات التي نجمت من حل الإدارة الأهلية في الورقة التي أعدَّها بشأن مستقبل الإدارة الأهلية في السودان، ونذكر منها:-

* انفراط عقد النظام في المناطق القبلية، وذلك لعدم وجود قوة بوليسية كافية، فضلاً عن جهل المسؤولين الحكوميين بالأماكن التي تختفي آثار الجريمة فيها.

* تدني إيرادات الضرائب والعوائد والعشور، وذلك لقلة الضباط الإداريين، وعدم معرفة القدر الموجود منهم بأنجع وسائل

---

(٧٦) المرجع نفسه.

التحصيل التي كانت متبعة في المناطق الريفية، والشاهد في ذلك أن المنصرف في تحصيل الضرائب في بعض المناطق الريفية قد فاق المتحصل الفعلي.

* إن زيادة عدد مجالس الحكم المحلي أدي إلى زيادة طردية في مصروفات الفصل الأول من ميزانيات المديريات، وذلك خصماً على ميزانية الخدمات الاجتماعية والتنمية، فنتج عن ذلك تردي في الخدمات الضرورية التي درجت الحكومة على تقديمها للمواطنين.

* لم يكن أداء المحاكم الشعبية بالقدر المطلوب؛ لأن أعضاءها لم يكونوا مؤهلين فنياً في المسائل الإجرائية والأعراف المتبعة، فضلاً عن أن أسلوب التناوب الذي كان متبعاً في إدارة جلسات المحاكم الشعبية قد أبطأ سير العمل القضائي وإصدار الأحكام، ونتج عن ذلك تراكم واضح في القضايا المعروضة للنظر، وتلك المستأنفة أمام محاكم الاستئناف.

* ضاع معظم وقت الجهاز الإداري التنفيذي في المهام الفرعية، مثل تحضير مؤتمرات الصلح القبلية، وإدارة الأمن القبلي، وحل النزاعات الحدودية، دون التفرغ لتخطيط المشروعات التنموية[٧٧].

(٧٧) السني بانقا، «مستقبل الإدارة الأهلية في السودان»، ورقة غير منشورة، ص ١٤.

تجربة البؤس وبؤس التجربة

بعد مضى عقد ونصف من الزمان أدركت حكومة مايو ممثلة في اللواء الفاتح بشارة، حاكم إقليم كردفان، أن قرار تصفية الإدارة الأهلية كان قراراً غير مدروس؛ لأنه لم يوفق في طرح البدائل المناسبة لمؤسسات الإدارة الأهلية. وتجاوزاً لإخفاقات ذلك القرار وصى اللواء بشارة في استحياء بإعادة مؤسسات الإدارة الأهلية تحت مسمى «الإدارة الذاتية المحلية في ظل الحكم اللامركزي»، وبصلاحيات قضائية للنظار الذين أُطلق عليهم لقب «المعاونين الإداريين» في مديرية كردفان عام ١٩٨٤م، ليقوموا بضبط الأمن والاستقرار القبلي؛ إلا أن التجربة كانت تجربة بؤس، ولم تحقق النجاح المرجو. وأضحى رجل الإدارة الأهلية «كالثعبان البُرُل»، كما يصفه الناظر بابو نمر، ليست لديه سلطات تعيد له هيبته القضائية والإدارية التي افتقدها بحل الإدارة الأهلية، وأن وضعه الإداري والقضائي أضحى شاذاً في ظل الإدارة الذاتية، والمؤسسات البديلة التي أُنشئت في غياب الإدارة الأهلية المرحومة كما يصفها العمدة علي صالح جيب الله، عمدة نهر عطبرة.

وبعد سقوط حكومة مايو عام ١٩٨٥م أجمعت الحكومة الديمقراطية (١٩٨٦-١٩٨٩م) على إعادة الإدارة الأهلية في ثوب جديد يستوعب تطلعات العصر وواقع الحال في كل منطقة من مناطق السودان على حسب مقوماتها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية. وبناءً على هذا التوجه جاء التقرير الختامي للجنة الوزارية المكونة من وزراء الطاقة، والحكومات

المحلية، والأشغال والإسكان والمرافق العامة، والداخلية، والنائب العام، مثمناً لاقتراح عودة الإدارة الأهلية، وفق معايير بيئية لضبط سلطاتها واختصاصاتها على النسق الآتي:-

* تعطى الإدارة الأهلية سلطات إدارية وقضائية وأمنية شاملة في مناطق الرحل.
* وسلطات إدارية وأمنية وشبه قضائية في المناطق الريفية المستقرة.
* وسلطات إدارية وصلاحيات محدودة في المدن البلديات على مستوى شيخ الحارة.

وبذلك منح التقرير الوزاري رجال الإدارة الأهلية المعاد تنصيبهم اختصاصات وصلاحيات تخويلية في مجال الإدارة، وتفويضية في مجال القضاء، ثم أرجع تبعية مؤسسات الإدارة الأهلية إلى رئاسة القضاء وأمانة الحكومة المحلية الإقليميتين، وحدد التقرير كيفية اختيار رجال الإدارة الأهلية، وكيفية الرقابة عليهم، وطبيعة العلاقة بينهم والمؤسسات الإقليمية.

وقبل أن يوضع هذا التقرير موضع التنفيذ سقطت الحكومة الديمقراطية (١٩٨٦-١٩٨٩م) في قبضة حكومة الإنقاذ الانقلابية، التي حاولت أن تعيد تنظيم الإدارة الأهلية وفق سلسلة من القوانين التي صدرت في النصف الأول من عقد التسعينيات من القرن الماضي. وفي ضوء هذه التشريعات سعت الحكومة إلى إعادة هيكلة الإدارة الأهلية (أو النظام الأهلي) في ثوب ظاهره إسلامي جديد يتوافق مع تطلعاتها

السياسية. فأُطلق مصطلح الإمارات على الإدارات الأهلية (النظارات)، وأضحى النظار يعرفون بالأمراء الذين وجهت طاقاتهم لدعم الدفاع الشعبي، وتوجهات الحكومة السياسية. وبذلك انحرفت الإدارة الأهلية عن مسارها المعلوم، وأمست تعيش في غربة ذات وظيفية؛ لأنها لم تستطع إعادة سيرتها الأولى، ولم تفلح في تحقيق الدور المناط بها، ولم تنجح في بلورة دور جديد في إطار المعطيات التي أفرزها نظام الإنقاذ، وبذلك أضحت كَالْمُنْبَتّ؛ لا أرْضًا قَطَع ولا ظَهْراً أبْقَى.

حواش على متون قراءة مذكرة الشفيع

أفلح الدكتور عبد الله علي إبراهيم في إخراج مذكرة الشفيع أحمد الشيخ إلى دائرة الضوء مرة أخرى، حيث حللها تحليلاً نصيًّا، اصطحب فيه بعض المواقف السياسية التي كانت تمثل جزءاً من إفرازات ثورة أكتوبر ١٩٦٤م، وغاب أيضاً بعضها الآخر عن قراءته الفاحصة. وعلنا في هذه الخاتمة نستطيع أن نسلط الضوء على الجوانب المهمة من قراءة الدكتور عبد الله، ونعضدها ببعض الملاحظات التي استقيناها من مصادر أخرى لم تكن ضمن حواشي المذكرة «الملعونة»، بل جاءت في شكل تقارير إدارية طاعنة في شرعيتها وصلاحية تنفيذها على صعيد الواقع الذي كان متدثراً بكثير من القيم السياسية والمحلية المعارضة لمضمونها.

* أولاً: نتفق مع الدكتور عبد الله علي إبراهيم أن حكومة أكتوبر

الأولى لم تستجب للطرح الذي قدمته مذكرة الشفيع أحمد الشيخ بشأن الإدارة الأهلية، بل جاءت بقرار أقل ثورية من طرح المذكرة الذي يقضي بضرورة «إلغاء الإدارة الأهلية في شمال السودان وتوزيع كافة سلطاتها للجهات القضائية والتشريعية والإدارية، وإلغاء قوانين المشايخ والإدارات الأهلية، وإلغاء سلطات النظار والعمد والمشايخ، وتحويل سلطاتهم القضائية للهيئة القضائية بموجب قرار فصل الإدارة عن القضاء»، حيث إن القرار الحكومي تبلور في إقرار مبدأ فصل القضاء عن الإدارة الأهلية، وتكوين لجنة وزارية لدراسة الخطوات العملية لتنفيذه. إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه: لماذا لم تأخذ حكومة أكتوبر الأولى بمقترح وزير شؤون رئاستها، وتقوم بالإلغاء الفوري للإدارة الأهلية في شمال السودان؟ يبدو أن السبب الرئيس يكمن في المعارضة التي واجهتها مذكرة الشفيع خارج إطار الحكومة الانتقالية، وتأييد الذين كانوا ينظرون إلى الإدارة الأهلية بعين السُخط التي تبدي المساويا، حيث أظهر وكيلا وزارة الحكومة المحلية والداخلية معارضتهما السافرة لها، وساندهما المحافظون في المديريات، والضباط الإداريون العاملون في الميدان، فضلاً عن معارضة رجال الإدارة الأهلية أنفسهم.

* **ثانياً:** إن القرارات التي تلت قرار حكومة أكتوبر الانتقالية تعكس روح التراجع من الموقف الأوّلي الذي اتخذته الحكومة الانتقالية، ويعزى ذلك إلى سيطرة الأحزاب التقليدية على دفة

الأمور السياسية بعد أن أزاحت قيادات أكتوبر من سدة الحكم عبر صناديق الانتخابات. ويعلق الدكتور عبد الله علي إبراهيم على هذا الموقف بقوله: لفظت الحكومة «المحافظة» المذكرة «لفظ النواة وأرجعت الفارغة لليسار، وعادت حليمة لي قديمها».

* ثالثاً: يعلق الدكتور عبد الله على «عنف البادية» السودانية الذي ربطه الكثيرون بحل الإدارة الأهلية، وظلت لعنتهم تطارد اليسار (الحزب الشيوعي السوداني) الذي كان له الباع الطويل في قرار حكومة مايو الذي أفضى إلى حل الإدارة الأهلية عام ١٩٧٠م دون وضع بدائل مناسبة لسد الفراغ القضائي والإداري الذي نجم عن قرار حل الإدارة الأهلية. وينتقد الدكتور عبد الله الدعوة البائسة لإصلاح هذا الخطأ الذي ارتكبه اليسار في لحظات تخبط ثوري بإعادة الإدارة الأهلية دون مراعاة للمستجدات التي حدثت على الساحة القضائية والإدارية في السودان، ويصف هذه الدعوة بأنها «حيلة عاجز، ومجرد أضغاث استغنت عن التحليل العياني للمؤسسة».

* رابعاً: إن عرضنا لمذكرة الشفيع أحمد الشيخ، وقراءة الدكتور عبد الله علي إبراهيم لمفرداتها، وطبيعة النتائج التي ترتبت على قرار حل الإدارة الأهلية اللاحق، تقودنا إلى القول إن العقل الاستراتيجي في السودان يعاني من مشكلات مزمنة؛ لأنه يميل إلى تفكير النسق (القوة القطاعية) الذي يفتقر إلى الدراسات الموضوعية في اتخاذ أي قرار يهم مصلحة البلاد والعباد؛ لأنه يرجِّح مصالحه القطاعية

على حساب المصلحة العامة. فقضية حل الإدارة الأهلية والدعوة إلى إعادة تأهيلها بعد أن اتسع الرتق على الراتق ليست بدعاً في السياسة السودانية. والشواهد في ذلك كثيرة، ونذكر منها، أن حكومة مايو في بادي عهدها أممت القطاع الخاص، والصحافة، والرأي العام، ونادت بالتطهير للصالح العام، وأعلنت الحرب على الطائفية والقوى الرجعية، وهتف الرفاق ومن شايعهم بأنها ثورة الخلاص الأبدي من التركة الاستعمارية ومؤسساتها الرجعية (أنت يا مايو الخلاص يا جداراً من رصاص). ثم دارت الدائرة على الرفاق أنفسهم، فقُتلوا، وشُردوا، وسُجنوا، وهُمشت المؤسسات التي كانت تأوي قطاعاتهم الناشطة، وعلى رأسها سكك حديد السودان. وفي خاتمة المطاف ذهبت مايو غير مأسوف عليها، ثم جاءت الديمقراطية الثالثة بخيرها وشرها؛ إلا أنها لم تعمر طويلاً، فأعقبتها حكومة الإنقاذ الوطني التي نادت بثورة التعليم، وتعريب الجامعات التي كانت تدرس باللغة الإنجليزية، وتسييس الخدمة المدنية، وقد ساند هذا التوجه ثلة من النافذين في السُلطة الذين حَسِبُوها خطوة رساليَّة تجاه التأصيل والتمكين، وخدمة أهداف الإنقاذ السياسية، لكنهم أدركوا بعد فوات الأوان أنها كانت خطوة مرتجلة وغير مدروسة، ولم تأت بثمارها المرجوة. إذاً مشكلة السودان الكبرى تكمن في واقع السودان الحر المستقل الذي لا يمتلك عادات مرعية في شؤون الحكم والسياسة، وليست له أيديولوجية تتحكم في تسيير دفة أمور

الناس الحياتية، ولم يحظ بزعامة قومية يدين الناس لها بالولاء المطلق. فأزمة العقل الاستراتيجي التي أشرنا إليها أعلاه تضع السودان بين سندان الديمقراطية الذي يختل فيه النظام الديواني وتفسد الحياة العامة، ومطرقة الدكتاتورية التي تتسلط في السلطة وتذهب بحريات العباد ومقدساتهم. ويكتوي من شر هذه الدائرة الشريرة (ديمقراطية-عسكرية-ديمقراطية) البسطاء من أهل السودان؛ لأن الأعراض السالبة لهذا الواقع المرير تنسحب سلباً على مظاهر حياتهم السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، وتحولها إلى حياة بائسة لا طعم لها، ولا رائحة.

أزمة أبيي بين القانون الدولي ومسألة التحكيم

يقول الفيلسوف الإغريقي أرسطو طاليس في سِفر السياسة: «العالم بُستان سياجه الدولة، الدولة سلطان تحيا به السُنَّة، السُنَّة سياسة يسوسها المُلك، المُلك نظام يعضده الجُند، الجُند أعوان يكفلهم المال، المال رزق تجمعه الرعيَّة، الرعيَّة عبيد يكنفهم العدل، العدل مألوف وبه قوام العالم»[٧٨]. يبدو جليّاً من هذا المنظور الأرسطي أن اختلال ميزان العدل يؤثر سلباً على مسارات العلاقة التبادليَّة بين صاحب السُلطة، وجنوده، وتوزيع الثروة وإدارتها مساواةً بين الرعيَّة ومؤسسات الدولة. وبفقدان العدل المؤسسي يفقد الناس ومنظمات المجتمع المدني الثقة في الحكومة ومؤسساتها العدليَّة؛ لأنها لا تمثل بالنسبة لهم سلطة محايدة يتخاصمون إليها، ويَقْبَلُون عن طيب خاطر قراراتها القضائية وشبه القضائية، بحجة

---

(٧٨) نقلاً عن: عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم في ذوي السلطان الأكبر، الإسكندريَّة: دار ابن خلدون، د.ن.، ص ٢٩.

أنها لا ترعى حقوقهم العامة والخاصة حسب نصوص القوانين وتفسيراتها المهنية. ونلحظ تاريخياً أن مثل هذا الشعور القادح في مهنية مؤسسات الدولة يعكس بُعداً من أبعاد النـزاع حول شرعية الحكومة نفسها. فإذا كان مثل هذا النـزاع بين الحكومة والمعارضة حول قضية سياسية فهو أمر معلوم وطبيعي، لكنه إذا كان بين الشركاء في الحكم وحول ترسيم حدود إدارية داخل إقليم الدولة، فسيكون نشازاً عن المألوف؛ لأنه يجسد قيمة من قِيم فقدان الثقة في مؤسسات الدولة الحاكمة، وفي الوقت نفسه يصور النـزاع حول الحدود الإدارية بحسبانه نزاعاً حول حدود دولية ربما تشكِّل في المستقبل القريب جزءاً من معالم دولة جديدة تُولد من صلب الدولة القديمة وترائبها. ولعلنا نجمع القول إن مثل هذا التصور النظري ينطبق على واقع الصراع القائم الآن حول منطقة أبيي في جنوب كردفان، علماً بأن قطبي الرحى فيه هما الطرفان الرئيسان في «حكومة الوحدة الوطنية» (المؤتمر الوطني والحركة الشعبية)، واللذان جرحا في نزاهة الاحتكام إلى مؤسسات الدولة العدليَّة وتقرير لجنة خبراء مفوضية حدود أبيي، وآثرا التقاضي والاحتكام أمام هيئة التحكيم الدولية في لاهاي بهولندا.

قبل أسبوع من بداية جلسات هيئة التحكيم الدولية في لاهاي في يوم السبت الموافق ١٨ أبريل ٢٠٠٩م، لسماع مذكرات طرفي النـزاع وشهودهما حول قضية أبيي،[٧٩] أهدي لِيَّ أستاذي الفاضل الدكتور أمين

(٧٩) دفعت مؤسسة الرئاسة لجمهورية السودان مبلغ ٧٥٠ ألف يورو إلى هيئة التحكيم مقابل الرسوم الإجرائية في القضية، ومبلغ مليون دولاراً أمريكياً للحركة الشعبية لمواجهة نفقات=

حامد زين العابدين نسخة من كتابه الصادر عام ٢٠٠٩م بعنوان: «**أزمة أبيي بين القانون الدولي ومسألة التحكيم**». وتدور إشكالية هذا الكتاب حول علاقة القانون الدولي بمشكلة أبيي، والصراع الراهن حول ملكيتها بين قبيلتي المسيرية ودينكا نقوك، ثم كيفية تطبيق مبدأ قدسية الحدود الموروثة من الاستعمار في حالة تعارض حقّ تقرير المصير لجنوب السودان مع الحفاظ على سلامة أراضي شماله ووحدتها، وكيفية إعادة ترسيم حدود السودان القديم في ظل أطروحات السودان الجديد التي تنشدها الحركة الشعبية لتحرير السودان. يتكون الكتاب من ١٥٩ صفحة من القطع المتوسط، مقسَّمة إلى مقدمة، وسبعة فصول رئيسة، تليها حزمة ملاحق وثائقية وخرائط توضيحية، ثم ثبت للوثائق والمراجع، ونبذة عن المؤلف، وتأهيله الأكاديمي، وخبرته العملية. ويسبق هذا العرض التنظيمي لإشكالية الكتاب إهداء إلى نفر سلفوا من عشيرة المؤلف الأقربين، وإلى روح زميله في الدراسة «مارك ماجاك أبييم الذي قضى نحبه في حوادث العنف التي شهدتها منطقة أبيي في يونيو ١٩٧٧م، [وذلك] قبل إكمال رسالته للدكتوراه من جامعة لندن عن تاريخ أبيي»[٨٠]. ويلي هذا الإهداء الحزين والمفعم بالأسى تقديم جيد الصنعة للبروفيسور عبد الله علي

= شهودها ووفدها وهيئة محاميها ومستشاريها في القضية. وردت هذه المعلومة على لسان ممثل المؤتمر الوطني في قضية أبيي الدرديري محمد أحمد. انظر: مصطفي سري، «التحكيم الدولي في أبيي الغنية بالنفط يبدأ السبت بين طرفي الحكم في السودان»، صحيفة الشرق الأوسط، العدد ١١٠٩٧، ١٦ أبريل ٢٠٠٩م.

(٨٠) أمين حامد زين العابدين، أزمة أبيي بين القانون الدولي ومسألة التحكيم، الولايات المتحدة الأمريكية، دار قراف العالمية للطباعة، ٢٠٠٩م. صفحة الإهداء غير مرقمة.

إبراهيم عن إشكالية الكتاب والقضايا المصاحبة لها.

في عرضنا لمفردات هذا السِّفر القيم في موضوعة، ونَظْمِه الأكاديمي نتمرَّد على نمطية العرض التقليدي للكتب، ونستأنس بعرض تحليلي لا يلتزم بعرض فصول الكتاب كما هي عليه من حيث الترتيب والتسلسل الموضوعي، لكنه يقترح ثلاثة مداخل رئيسة من خلالها تتم مناقشة النص وتقويمه، ثم توطينه في ثبت الأدبيات المؤيدة لأطروحة الدكتور أمين حامد زين العابدين والمعارضة لها، وذلك توافقاً مع ما ذهب إليه المؤلف حين قال تواضعاً: «كان الباعث الأساس لتأليف هذا الكتاب البحث عن الحقيقة حول هذه القضية الشائكة، دون تحيز لأي طرف من أطراف النـزاع. وينعكس ذلك في استعداد المؤلف لقبول أي تفسير يعارض ما يعتقده حول المسائل المختلف عليها في قضية أبيي، متى ما ظهرت وثيقة، أو حقيقة تاريخية جديدة تثبت صحته، وتساهم في الوصول إلى الحقيقة المنشودة»[٨١]. وبذلك ترك المؤلف الباب مواربًا لسماع الرأي الآخر الذي يكون معضداً بالحجة الثاوية، والبرهان الدامغ. ومن ثم آمل أن تُسلط هذه المُدارسة ضوءاً ساطعاً على محتويات كتاب أزمة أبيي، وتؤسس لسماع نصح أهل الرأي بمنعرج اللوى قبل أن يطل على أهل السودان ضُحى الغد. ونأمل بفضل هذا النصح المنشود أن يحمد المدلجون السُّرى، قبل أن يذبحوا أبقارهم الإناث في شهور قَحْطهم العجاف، أو يصدروا قراراتهم المصيرية في ساعات حُرقةٍ جامحةٍ، أو

(٨١) المرجع نفسه، الصفحة الخارجية للغلاف الخلفي.

انهزام مهيض الجناح، بل يحدونا الأمل أن يدركوا أن شهور الخريف (أي القرارات الصائبة) ستأتي إليهم بسنبلاتٍ خُضرٍ، وأبقار بطان إذا قدروها حق قدرها.

التاريخ الديمغرافي لمنطقة أبيي

قدَّم الدكتور أمين حامد زين العابدين أطروحته حول أزمة أبيي من مدخل تاريخي، صوَّر من خلاله بعض ملامح منطقة أبيي الواقعة بين شمال بحر العرب، وجنوب كردفان في الفترة بين ١٧٥٥ و١٩٥٥م. وجادل بأن المسيرية وصلوا إلى منطقة أبيي، والمناطق المجاورة للرقبة الزرقاء، ورقبة بيرو، وبحر العرب منذ مطلع القرن الثامن عشر للميلاد، بينما وصل رصفاؤهم من دينكا نقوك إليها في عشرينيات القرن التاسع عشر للميلاد، وذلك بعد الفيضانات التي تعرض لها موطنهم الأصل في وادي الزَّراف في جنوب السودان. وخلُص المؤلف إلى هذه النتيجة في ضوء المصادر والمراجع التي استشارها مباشرةً، أو نقلاً عن مرجع آخر، ونذكر منها مخطوط الفكي النور الذي يرجع تاريخه إلى عام ١٧٠٠م، ومشاهدات الرحالة وليم براون[٨٢]، ومحمد بن عمر التونسي[٨٣]، وكتابات بعض

(٨٢) انظر:

William George Browne, Travels in Africa, Egypt, and Syria, from the Year 1792 to 1798, 1st ed., T. Cadell Jr. & W. Davies, 1799.

(٨٣) محمد بن عمر التونسي، تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان، (تحقيق خليل محمود عساكر ومصطفى محمد مسعد)، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥م.

الإداريين البريطانيين أمثال ك. دي. دي. هندرسون(٨٤)، وبول هاول(٨٥)، والباحث الانثربولوجي أين كنسون(٨٦). إلا أن الإشكالية في هذا الجانب تكمن في أن قراءة المصادر التاريخية تخضع في كثير من الأحيان إلى تفسيرات عدة، وتحليلات متباينة؛ لأن كلّ طرف من أطراف النـزاع ينظر إليها من الجانب الذي يروق له. ولا يعني هذا الافتراض أن النتيجة التي توصل إليها الدكتور أمين حامد زين العابدين كانت مجافية للصواب، بل هي أقرب إليه؛ لأنه استطاع أن يعالج إشكالية البُعد التاريخي من خلال منهج أكاديمي حصيف. لكن في المقابل نلحظ أن الدكتور منصور خالد استأنس بالمصادر نفسها التي أشرنا إليها، ثم توصل إلى نتيجة مفادها أن تاريخ وصول القبيلتين إلى المنطقة المتنازع حولها محل نظر واختلاف. ومن ثم فإن الإقامة السابقة أو اللاحقة في المنطقة، يجب أن لا تملِّك أحداً من القبيلتين أرضاً في جنوب كردفان بهذه الكيفية، علماً بأن أهل المنطقة الأصليون هم النوبة والداجو ومجموعة ثالثة تسمى الشات يقال إن لها نسباً بالنوبة في

(٨٤) انظر:

K.D.D. Henderson, "A Note on the Migration of the Messiria Tribe into Southeast Western Kordofan, *Sudan Notes and Records*, vol. 22, 1939, 49 -78.

(٨٥) انظر:

P.P. Howell, "Notes on the Ngork Dinka of Western Kordofan", *Sudan Notes and Records*, vol. 32, 1951, 239- 293.

(٨٦) انظر:

I. Cunnison, "The Humr and Their Land", *Sudan Notes and Records*, vol. 35/II, 1954, 5068-; *Baggara Arabs: Power and the Lineage in a Sudanese Nomad Tribe*, Oxford: Oxford University Press 1966.

الجبال، وبالجور في بحر الغزال[87]. ولا شك أن قول الدكتور منصور له وجاهته، لكن مثل هذا التوثيق التاريخي يجب أن ينظر إليه في إطار القضية المطروحة حالياً للتحكيم. ويبدو أن الدكتور أمين انطلق من فرضية تهدف إلى دحض الحجة التي ارتكن إليها تقرير لجنة خبراء حدود أبيي الذي استقى معلوماته من مدونات هندرسون التي اعتمد فيها على رواية القسيس نيبيل القاضية بوصول دينكا نقوك إلى المناطق الواقعة شمال بحر العرب عام ١٧٥٥م، ومذكرات الرحالة براون الذي زار المنطقة عام ١٧٩٨م، وأشار فيها إلى وجود مجموعة من الدينكا في المناطق المتاخمة لبحر العرب دون تحديد الفرع الذي ينتمون إليه من ضمن الفروع المختلفة لقبيلة الدينكا.

ويرى الدكتور أمين أن انتشار دينكا نقوك بين مديريتي كردفان وبحر الغزال قد خلق بعض التعقيدات الإدارية لاحقاً، الأمر الذي دفع إدارة الحكم الثنائي إلى تخييرهم بين البقاء في مديرية كردفان أو العودة إلى وطنهم الأصل في جنوب بحر العرب. وفي ضوء إيثارهم البقاء في كردفان قررت إدارة الحكم الثنائي عام ١٩٠٥م بأيلولة «ملكية موطن السلطان أروب [بيونق] في منطقة ميثانق ديل في جنوب بحر العرب إلى مديرية كردفان، والتبعية الإدارية لدينكا نقوك لكردفان نتيجة لذلك، والسماح لهم بحرية الانتقال في مناطقها. لذلك لم يذكر القرار كلمة تحويل (transfer) لكي لا يطالب دينكا نقوك في المستقبل بالمناطق التي استقروا فيها في شمال

(٨٧) منصور خالد، «أبيي ... مَنْ الذي قطع الخيط»، كوش الجديدة، سبتمبر ٢٠٠٤م. نُشر هذا البحث مسلسلاً أيضاً في صحيفة الرأي العام، أغسطس ٢٠٠٤م.

بحر العرب إذا أرادوا الرجوع إلى موطنهم الأصل في مديرية بحر الغزال. ولم يذكر القرار مدينة أبيي الحالية؛ لأنها لم تكن موجودة في ذلك الوقت حيث لم يتم تأسيسها إلا بعد عدة سنوات من إصدار القرار»[٨٨]. وبذلك يخلص المؤلف إلى نتيجة مفادها أن قرار عام ١٩٠٥م يعني «انضمام دينكا نقوك وأراضيهم في جنوب بحر العرب إلى مديرية كردفان، وليس تحويل مدينة أبيي الحالية من مديرية بحر الغزال إلى مديرية كردفان كما ورد خطأ في بروتوكول أبيي الذي حاول التطابق بين مدينة أبيي الحالية ومشيخات دينكا نقوك المستقرة في جنوب بحر العرب بدون أي دليل تاريخي»[٨٩]. وهنا يلقي الدكتور أمين حامد زين العابدين باللائمة على المبعوث الأمريكي جون دانفورث الذي صاغ بروتوكول أبيي «على عجل، ودون وضع اعتبار للحقائق التاريخية المعروفة، الأمر الذي جعله يفسح المجال للتأويلات المختلفة، وذلك بعد تعثر المفاوضات وعدم تقدمها بسبب عدم اتفاق الأطراف حول كيفية حلِّ مشكلة أبيي». وبذلك عرَّف البروتوكول منطقة أبيي في المادة الأولى فقرة (٢) على أنها منطقة مشيخات دينكا نقوك التي حُولت إلى كردفان سنة ١٩٠٥م، ونصَّ في المادة الخامسة على تأسيس مفوضية حدود أبيي، بهدف تحديد وترسيم منطقة مشيخات دينكا نقوك التسعة التي حُولت إلى كردفان سنة ١٩٠٥م. [٩٠]

(٨٨) أمين حامد زين العابدين، **أزمة أبيي**، ص ٢٠-٢١.

(٨٩) المرجع نفسه.

(٩٠) المرجع نفسه، ص ٩٢.

وهنا بيت القصيد، حيث يرى الدكتور أمين حامد زين العابدين أن الاقتراح الذي تقدم به جون دانفورث، وضمَّنه في مقدِّمة البروتوكول الذي وَقَّع طرفا نيفاشا (المؤتمر الوطني والحركة الشعبية) عليه في السادس والعشرين من مايو ٢٠٠٤م، يعدُّ من أبرز سلبيات اتفاقية السلام الشامل لعام ٢٠٠٥م، وذلك لتناقضه مع بروتوكول مشاكوس، والمواثيق الدولية التي تحرص على تأمين سيادة الدولة وصيانة وحدة أراضيها. وسنعود لتفصيل هذا المشكل في موضع آخر، وذلك بعد الحديث عن التعايش السلمي، وجدلية الصراع المحلي والقومي في منطقة أبيي.

التعايش السلمي وجدلية الصراع

يوضح الدكتور أمين حامد زين العابدين في سرده التاريخي الموثق أن قرار الأيلولة المكانية والتبعية الإدارية لعام ١٩٠٥م قد تُوِّج بإبرام ميثاق إخاء بين ناظر المسيرية علي الجلة وسلطان دينكا نقوك كوال أروب الذي خَلفَ والده على السلطنة أو النظارة. وقد ساهم هذا الميثاق في زيادة هجرة دينكا نقوك إلى أبيي، وصحبهم أيضاً الدينكا البونقو الذين علَّق مدير بحر الغزال عام ١٩٢٧م على هجرتهم واستقرارهم في المنطقة، بقوله: «أبدى فرع البونقو ثقتهم بالعرب حيث امتدت قراهم الدائمة في مناطق شمال الجرف [أي بحر العرب]».[٩١] فلا جدال أن هذا التعايش السلمي الذي وثَّق له الدكتور أمين قد دفع السلطان كوال أروب مرّة أخرى إلى رفض

(٩١) المرجع نفسه، ص ٢١.

العرض الذي قُدم له من طرف الحكومة الاستعمارية بشأن العودة إلى مديرية بحر الغزال عام ١٩٣٠م، وذلك في إطار قانون المناطق المقفولة لجنوب السودان لعام ١٩٢٢م، وتطوير مؤسسات الإدارة الأهلية. وكان رفضه مؤسساً على إجماع دينكا نقوك الذين آثروا الاستقرار في ديار المسيرية، تعللاً برسوخ العلاقات الودِّية التي نشأت بينهم وسكان المنطقة، وبإدراك زعيمهم السلطان كوال بأن أمر العودة إلى بحر الغزال سيفقدهم الأرض التي عاشوا عليها. ويعضد المؤلف هذا المشهد برواية الدكتور فرانسيس دينق التي تقول في إحدى مقاطعها: «صرح كوال أروب لاحقاً لزعماء الدينكا في اجتماع خاص بأن اختياره لم يكن تفضيلاً للعرب علي أهله الدينكا، لكنه كان وسيلة لحماية أرضهم ومصالحهم، فإذا زاد عددهم في أحد الأيام فإنهم سيعرفون أنهم شعب واحد مع أهلهم الدينكا، وسيرجعون إلى وطنهم الأصل للانضمام إليهم. وإذا قرر نقوك الانضمام للجنوب فإنه كان يخشى أن يطالب العرب بالأرض على أنها ملكهم، ومن ثم يتحولوا إلى جيران معادين، ويجبرون الدينكا على الخروج منها»[٩٢].

وجاءت المحاولة الثالثة لإقناع دينكا نقوك بالعودة إلى مديرية بحر الغزال، حسب رواية المؤلف، عندما شرعت الحكومة الثنائية في تأسيس مجلس ريفي المسيرية، وعرض ممثلها آنذاك، مايكل تيبس مفتش مركز منطقة أبيي، ثلاثة خيارات على دينكا نقوك، وهى الانضمام إلى مجلس ريفي المسيرية بمديرية كردفان، أو مجلس ريفي قوقريال بمديرية بحر

(٩٢) المرجع نفسه، ص ٢٢.

الغزال، أو المجلس الجديد المزمع تأسيسه في بانتيو بمديرية أعالي النيل. فكان الخيار الأمثل لدينكا نقوك هو الانضمام إلى مجلس ريفي المسيرية، وتفعيل مشاركتهم في عضوية المجلس عن طريق السلطان دينق مجوك وبقية طاقم إدارته الأهلية. ومنذ تلك الفترة لمع الزعيمان السلطان دينق مجوك، والناظر بابو نمر، حيث أسهما في ترسيخ قيم التعايش السلمي بين دينكا نقوك والمسيرية. ولم يعكر صفو تلك العلاقات الودِّية التي يسرت سبل كسب العيش في منطقة أبيي إلا الحروبات الأهلية التي اندلعت عشية إعلان الاستقلال وبعده في جنوب السودان، وألقت بظلالها على منطقة أبيي، وجعلتها عرضة لثارات المسيرية ودينكا نقوك المتبادلة. وتتجلى مرارة ذلك الواقع في حديث الناظر دينق ماجوك مع مفتش المركز، الذي استشهد المؤلف به في الفصل الثاني، إذ يقول الناظر ناصحاً المفتش: «أرجو أن تبلغ حاكم المديرية بأننا نواجه مشكلة حرق العديد من القرى، ونزوح معظم السكان إلى المدن الشمالية، ونرجو منه أن يخطرنا إذا كان من الأفضل أن نبني منازلنا في المواقع القديمة، أم في مناطق جديدة، وقُل له أنه سواء أن شيدنا منازلنا في جنوب نهر كيرا أو شمال النهر فسنظل ... في كردفان، ومهما كان عدد القتلى والقرى المحروقة فإننا سنبقى في كردفان، ولن يستطيع أحد أن يجبرنا على الخروج منها»[٩٣].

ويبدو من هذا الطرح أن زعماء العشائر في القبيلتين كانوا مدركين لأهمية التعايش السلمي الذي يضمن لهم استمرارية العيش بسلام وأمان،

---

(٩٣) المرجع نفسه.

وإن تأثير الصراعات القومية في نظرهم كان تأثيراً عارضاً، يجب أن لا يؤخذ به أساساً للطلاق البائن بين القبيلتين، والذي يسهم في توسيع بؤرة الصراع المحلى. وإلى جانب ذلك كانت مؤسسات الإدارة الأهلية تمثل بالنسبة لهم صمام الأمان الذي يسهم في حلّ النـزاعات التي تنشأ من حين إلى حين، ولكن حلّ الإدارة الأهلية في مطلع سبعينيات القرن الماضي، وعدم إدراك الحكومة المركزية في الخرطوم وبعض أفراد النخبة الجنوبية لأهمية منطقة أبيي، كما يرى الدكتور منصور خالد ويوافقه الرأي الدكتور أمين حامد، قد أسهم في إضعاف الثقة بين طرفي المعادلة السياسية في المنطقة التي كان من المفترض أن تكون بمثابة جسر عبور ثقافي، وتواصل اجتماعي بين جنوب السودان وشماله.

وقد تجسد هذا الواقع الصدامي، حسب قراءة المؤلف، في اتفاقية أديس أبابا لعام ١٩٧٢م، التي تمَّ بموجبها تعريف جنوب السودان بالإقليم الذي يشمل «مديريات بحر الغزال، والاستوائية، وأعالي النيل حسب حدودها كما كانت في أول يناير ١٩٥٦م، وأي مناطق كانت جزءاً ثقافياً وجغرافياً من جنوب السودان الذي يحتمل تقريره في استفتاء». وبذلك تمت الإشارة إلى منطقة أبيي بطريقة ضمنية، والاستفتاء كان ينظر إليه كأداة لتبرير ضم منطقة أبيي إلى مديرية بحر الغزال؛ إلا أن القائمين بالأمر، حسب رؤية فرانسيس دينق، أدركوا صعوبة التنفيذ؛ لأن الشمال لا يرغب في أن يمارس دينكا نقوك ذلك الحق ليستأصلوا بموجبه جزءاً مهماً من مديرية كردفان، ولم يكن الجنوب مستعدّاً للتضحية بالوحدة والسلام اللذين اكتسبهما مؤخراً لصالح قضية أبيي. وعند هذا المنعطف برزت خطة

تنمية منطقة أبيي، بحجة أنها ستكون حلقة وصل بين الشمال والجنوب. ومن ثم يجب تطويرها بصفة خاصّة في ظلّ مناخ الوحدة والسلام الذي أفرزته اتفاقية أديس أبابا، وبموجب ذلك أُعلنت تبعية إدارتها إلى رئاسة الجمهورية عام ١٩٧٤م. إلا أن هذا الإعلان لم يُصحب بعمل ميداني، وذلك لأسباب مختلفة، ارتبط بعضها بإفرازات اتفاقية أديس أبابا التي أعطت الجنوب حكماً ذاتياً، الأمر الذي دفع النخبة المتعلمة من دينكا نقوك إلى السعي الحثيث لضمِّ منطقة أبيي إلى المديريات الجنوبية، لتحصل تلك النخبة على جُعلها الوظيفي في إدارة الإقليم الجنوبي دون أن تكون أقلية من مديرية كردفان. وإلى جانب ذلك فإن الواقع المحلي في منطقة أبيي لم يكن متفاعلاً مع ذلك التوجه، بل كان معارضاً من طرف خفي لتولي بعض قادة دينكا نقوك للوظائف التنفيذية العليا في المنطقة. فضلاً عن ذلك أن الحكومة المركزية في الخرطوم لم تَفِ بالوعود التي قطعتها على نفسها بشأن تطوير منطقة أبيي. وبعد ذلك تعقدت الأمور على المستويين المحلي والقومي، وتأثّرت منطقة أبيي بإسقاطات الفعل القومي الباخس لمقترح التمازج الوحدوي في المنطقة على هدي اتفاقية أديس أبابا، فضلاً عن أن تداعيات الحرب الأهلية التي اندلعت في جنوب السودان عام ١٩٨٣م قد ألقت بظلالها القاتمة على واقع الحال بمنطقة بأبيي. وبرز حلّ المشكلة مرّة أخرى في طيات مفاوضات نيفاشا التي أفضت إلى صياغة بروتوكول أبيي، وتوقيعه من قبل حكومة السودان، والحركة الشعبية في السادس والعشرين من مايو ٢٠٠٤م.

أزمة أبيي بين القانون الدولي ومسألة التحكيم

اختار الدكتور أمين حامد زين العابدين هذا العنوان الجانبي عنواناً لكتابه موضوع مدارستنا، ومهد لذلك بفصلين متلازمين، اعتمد في سردهما التاريخي على ثلة من مبادئ القانون الدولي المعضدة بشواهد الوقائع التحكيمية التي طُبقت على صعيد الواقع، والتي يمكن أن ينظر من خلالها إلى بروتوكول أبيي، وكيفية تقويمه في إطار المبادئ الدولية والسوابق التحكيمية التي أشار المؤلف إليها. فالفصل الثالث من الكتاب جاء بعنوان «حقُّ تقرير المصير»، والفصل الرابع بعنوان: «**مبدأ أوتي بوسيتيديس جوريس**»، وكلا الفصلين يقدمان مفاهيم مفتاحية تعين القارئ على استيعاب قضية أبيي ومسألة التحكيم فيها. وقبل الشروع في عرض محتويات هذين الفصلين وتحليلهما، يستحسن أن نطرح حزمة من الأسئلة المحورية التي تدور حولها رحى النقاش وتنطلق منها التحليلات القانونية المصاحبة: ما المقصود ببروتوكول أبيي؟ وما موقعه في اتفاقية السلام الشامل؟ وكيف نحاكمه في ضوء القانون الدولي وسوابق التحكيم المرتبطة بقضايا الحدود الإدارية والدولية؟

تأتي الإجابة عن السؤال المرتبط ببروتوكول أبيي في الفصل الخامس الذي يعرف البروتوكول بالوثيقة الإجرائية التي وقعتها حكومة السودان والحركة الشعبية لتحرير السودان في السادس والعشرين من مايو ٢٠٠٤م. وقد مهد المبعوث الأمريكي، السناتور جون دانفورث، لهذا البروتوكول بجملة من المبادئ والقواعد الضابطة التي نجملها فيما يلي:-

* أبيي جسر بين الشمال والجنوب يربط شعب السودان؛
* إقليم أبيي هو المنطقة التي تقطنها مشيخات دينكا نقوك التسع التي ضمّت إلى كردفان عام ١٩٠٥م؛
* يحتفظ المسيرية والجماعات الرعوية الأخرى بحقوقهم التقليدية في الرعي والتحرك.

وإلحاقاً بهذه الضوابط الإجرائية وصّى البروتوكول بأن تُنشئ رئاسة جمهورية السودان المكونة من رئيس الجمهورية ونائبيه لجنة لترسيم حدود منطقة أبيي التي حُولت إلى كردفان عام ١٩٠٥م، وعلى أن تفرغ اللجنة من أداء واجبها في العامين الأولين من الفترة الانتقالية (٢٠٠٥-٢٠١١م). وفي نهاية الفترة الانتقالية يُجرى استفتاء منفصل عن استفتاء الجنوب ومتزامن معه. وبصرف النظر عن نتائج استفتاء جنوب السودان يُطرح على أهل أبيي الخيارين التاليين: الاحتفاظ بوضعهم الإداري الخاص في الشمال، أو أن يكونوا جزءاً من بحر الغزال.

توقّف الدكتور أمين حامد زين العابدين عند إشكالية الاستفتاء المفضي إلى تقرير المصير لجنوب السودان، وجاهد أن يوطِّن لها في محيط أدبيات القانون الدولي والممارسة التاريخية التي تنظر إلى مفهوم تقرير المصير من خلال بُعدين أساسيين، أحدهما خارجي، والآخر داخلي. ويتجلى البُعد الخارجي لتقرير المصير في ممارسة الشعب الأمريكي، مثلاً، عندما ناهض الاستعمار البريطاني سنة ١٧٧٦م، وتوَّج ذلك الكفاح النضالي بتحقيق استقلاله، وتأسيس دولة ذات سيادة. إذاً من هذه

الزاوية نلحظ أن حق تقرير المصير الخارجي هو الحقّ الذي كفلته هيئة الأمم المتحدة للشعوب الخاضعة للسيطرة الاستعمارية أو الأجنبية، ولا ينطبق على الشعوب المنظمة في شكل دول قطرية مستقلة. ومن ثم فإن قرار الأمم المتحدة رقم ١٥١٤ يدين أية محاولة تستهدف التمزيق الجزئي أو الكلي للوحدة القطرية وسلامة أراضي الدولة المعنية بالأمر. أما البُعد الداخلي لتقرير المصير فهو نوع من الحراك السياسي المرتبط بقضية تداول السلطة وتقسيم الثروة، وخير مثال لذلك الثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩م، والتي قضت على مبدأ الحقِّ الإلهي لحكم الملوك الاستبدادي ليحل محله مبدأ السيادة الشعبية؛ لتكون الأمة مصدراً للسلطات، وركناً تؤسس عليه مفردات النظام الديمقراطي. وفي ضوء الشواهد التاريخية القائمة على فلسفة هذين البُعدين توصل الدكتور أمين حامد إلى «أن القانون الدولي لا يسمح لسكان الجنوب باستغلال مبدأ حقّ تقرير المصير الذاتي كستار للانفصال عن الدولة الأم، وتهديد وحدتها الوطنية وسلامة أراضيها بحدودها الموروثة من الاستعمار»[٩٤]. ومن وجهة نظر المؤلف أن هذا الوضع القانوني يجب أن ينظر إليه من زاوية أن سكان جنوب السودان لا يمثلون وحدة أثنية قائمة بذاتها، حيث «لا تجمع بينهم لغة مشتركة، أو ثقافة متجانسة، أو دين واحد»، فضلاً عن ذلك فإن اتفاقية السلام الشامل قد كفلت للسودانيين عامة «المشاركة في النظام الديمقراطي أثناء الفترة الانتقالية لكي يتمكنوا من إعادة صياغة الوضع الدستوري للوطن

---

(٩٤) المرجع نفسه، ص ٦٤.

بطريقة تمنح المزيد من الصلاحيات اللامركزية لحكومات الأقاليم، وتوزيع الثروة القومية بعدل حتى لا يشعر المواطنون الذين يعيشون في الأطراف بالتهميش والظلم الذي أدّى إلى ظهور النزعات الانفصالية التي استغلت المذهب القانوني لتقرير المصير لتهديد سيادة السودان ووحدة أرضية»[٩٥].

وفي ضوء هذا العرض النظري لمفهوم تقرير المصير الخارجي حاول الدكتور أمين حامد زين العابدين أن يطعن في حجية بروتوكول أبيي، ويقومه وفق مبدأ أوتي بوسيتيديس جوريس الذي يقضي بقدسية الحدود الموروثة من الاستعمار، ويرفض حق تقرير المصير الخارجي الذي يؤدي إلى تفتيت حدود القطر الواحد. وبذلك يصل إلى أن القانون الدولي مصحوباً بمبدأ قدسية الحدود الموروثة من الاستعمار يقضي بعدم شرعية بروتوكول أبيي؛ لأنه ربما يفضي في خاتمة المطاف إلى تحويل منطقة أبيي المتنازع حولها إلى جنوب السودان، علماً بأن ذلك الإجراء يتعارض مع مبدأ الحفاظ على سلامة وحدة أراضي شمال السودان الموروثة من الاستعمار.

بالرغم من إدراك المؤلف الثاقب لأهمية الإطار النظري القانوني في حلّ أزمة أبيي، بَيْدَ أنه كان على دراية بأن مبادئ القانون الدولي وسوابقه، ومبدأ قدسية الحدود الموروثة من الاستعمار محلّ نزاع بين طرفي اتفاقية السلام الشامل، وبين قادة العمل السياسي في شمال السودان وجنوبه. وبهدف تجاوز هذا المشكل السياسي المعقد يقدم المؤلف اقتراحاً إجرائياً

(٩٥) المرجع نفسه، ص ٦٦.

بديلاً لبروتوكول أبيي، يقوم على القواعد التّالية:

١. «كل الأراضي في جمهورية السودان ليست ملكاً لفرد أو قبيلة معينة، وإنها تؤول ملكيتها إلى حكومة السودان والدولة السودانية صاحبة السيادة على كل أراضي البلاد. وتعني هذه الحقيقة أن جوهر النـزاع حول المنطقة المتنازع عليها (وهي المثلث جنوب بحر العرب ومدينة أبيي التي تأسست في ١٩١٤م) ليس نزاعاً قبلياً بين المسيرية والدينكا، بل حول أيلولة ملكية المنطقة المتنازع عليها إلى إقليم شمال السودان، أو الإقليم الجنوبي.

٢. يستوجب دخول عامل تقرير المصير في اتفاقية السلام تنفيذ مبدأ أوتي بوسيتيديس جوريس لحماية حدود شمال السودان الموروثة من الاستعمار في حالة انفصال جنوب السودان، وتحويل الحدود الداخلية بين الإقليمين إلى حدود دولية، واعتباره الدليل الأساس لتحديد [...] ملكية منطقة أبيي [...] لشمال أو جنوب السودان قبل إجراء استفتاء تقرير المصير.

٣. الإقرار بوجود تناقض أساس بين مبدأ أوتي بوسيتيديس وبروتوكول مشاكوس الذي أقرَّ الحدود بين الشمال والجنوب طبقاً لحدود ١/ ١/ ١٩٥٦م من جهة، وبروتوكول أبيي الذي منح سكان منطقة أبيي حق تقرير مصير ثانوي يكفل لهم حق الاستفتاء لتحديد مستقبل المنطقة من جهة أخرى، وتهديد الاستفتاء المزمع قيامه باقتطاع منطقة أبيي من الأراضي الإقليمية

لشمال السودان، وتغيير حدوده الموروثة من الاستعمار والاجتهاد في الوصول إلى تسوية لحل هذه المعضلة»[٩٦].

بَيْدَ أن المؤلف يرى في هذا الخيار الإجرائي - أيضاً - صعوبات عملية، يتجلى شقها الأوفى في إشكالية موافقة طرفي النـزاع على النتيجة التي سيتمخض عنها قرار هيئة التحكيم الدولية في لاهاي، علماً بأن الحكومة قد طعنتْ من قبل في صلاحية قرار مفوضية حدود أبيي من حيث الإجراء والمحتوي. ولا جدال أن رفض النتيجة من أي طرف بعد صدور القرار سيفضى إلى اندلاع حرب أهلية أخرى في المنطقة. وتجنباً لاندلاع الحرب المتوقعة يقترح الدكتور أمين حامد زين العابدين «تقسم المنطقة بالتساوي، حيث يتم ضم ٥٠٪ من مساحتها إلى جنوب السودان، و٥٠٪ من مساحتها إلى شمال السودان، مقابل موافقة الحركة الشعبية على تعديل الاتفاقية لتضمين صيغة نظام كونفدرالي فضفاض يمنح جنوب السودان وضع شبه سيادي في إطار السودان الموحد، وإلغاء المواد الخاصة بتقرير المصير لتجنب انفصال الجنوب، وتمزيق وحدة أراضي السودان»[٩٧].

وبهذا المقترح يعيدنا الدكتور أمين حامد زين العابدين مرّة أخرى إلى دائرة العقد المفقود من توصيات اتفاقية أديس أبابا لعام ١٩٧٢م؛ لأنه يدعو، كما دعا من قبل الدكتور منصور خالد والدكتور فرانسيس دينق، بأن تكون منطقة أبيي جسر عبور بين الشمال والجنوب. إلا أن

(٩٦) المرجع نفسه، ص ١١٦-١١٧.

(٩٧) المرجع نفسه، ص ١١٧.

وجاهة هذا المقترح الجديد-القديم لا تمنعنا من طرح جملة من الأسئلة المحورية: ما الضمانات التي يقدمها المؤلف لسلامة تنفيذ المقترح المشار إليه على صعيد الواقع؟ وكيف يتم ذلك بعد أن دخلت الحركة الشعبية طرفاً مسانداً لدينكا نقوك، والمؤتمر الوطني طرفاً مناصراً لحقوق المسيرية في منطقة أبيي؟ وفوق هذا وذاك يجب أن لا ينسى المؤلف أن بلورة الصراع بهذه الكيفية وهذا الاستقطاب المحموم قد وضع حكومة السودان الرمز في منعطف حرج لا تحسد عليه؛ لأنها فقدت حيدتها التي تأهلها لنُصرة رعاياها ظالمين ومظلومين. وعند هذا المنعطف الحرج برزت فكرة التقاضي أمام هيئة التحكيم الدولية في لاهاي، بحجة أنها بديل عدل ومحايد للنظر في خصومة أبيي ذات البُعد المحلي-المركزي.

ملاحظات عامة

في ضوء هذه القراءة التحليلية لكتاب **أزمة أبيي بين القانون الدولي ومسألة التحكيم** نحاول أن نضع بين يدي القارئ الكريم بعض الملاحظات العامة المستأنسة من الكتاب موضوع النقاش والمستخلصة من الأدبيات الأخرى المرتبطة بقضية أبيي.

أولاً: إن هذا الكتاب يسلط ضوءًا ساطعاً على أزمة أبيي، يخرجها من دائرة الضباب الصحافي الذي يحاول أن يربط بينها واكتشاف البترول في المنطقة ربطاً مطلقاً، دون أدنى اعتبار لبُعد القضية التاريخي، وطبيعة ارتباطها العضوي بهياكل السلطة القومية ونزاع الشمال والجنوب في السودان. وهذا الواقع لا يعني أن مشكلة أبيي مشكلة منعزلة عن بقية

مشكلات الصراع الأثني حول ملكية الأرض في السودان، بل هي من هذه الزاوية أشبه بالصراع الذي نشب بين الكبابيش والهواوير حول ملكية أراضي كمجر في السنوات الأخيرة من الحكم الثنائي؛ إلا أن حل النـزاع في تلك الأثناء كان حلاًّ مرضياً بالنسبة لطرفي النـزاع؛ لأنهما كانا يعولان على عدالة الحكومة الاستعمارية، ونزاهة القاضي هيس حكماً منصفاً بينهما، وناصراً لكليهما ظالماً ومظلوماً[٩٨]. وإذا انتقلنا من البُعد المحلي إلى البُعد القومي نلحظ أن قضية أبيي مرتبطة بتركيبة «العقل الاستراتيجي» في السودان، وطابعه الثنائي القائم على تقابلية الشمال والجنوب. فالعقل الشمالي يَعُدُّ نفسه صانع الاستقلال الذي شارك فيه إنسان الجنوب مشاركة متواضعة وسلبية في بعض الأحيان، ولعلّ هذا الوضع جعله ينظر للآخر نظرة استعلائية، ترتكز على الماضي البغيض، والحاضر المعرفي المكتسب. ونسبة لهذه النظرة الاستعلائية فقد رفضت حكومة الأزهري الأولى طلب الشريك الجنوبي الخاص «بالحكم الفدرالي»، متوهمةً بأن الاستجابة لمثل هذا الطلب المشروع ستقود إلى «وأد الاستقلال قبل ميلاده»، وجاء لاحقاً نقض حكومة مايو (١٩٦٩-١٩٨٥م) لمواثيق اتفاقية أديس أبابا لعام ١٩٧٢م، وبذلك انهارت أولى قنوات الاتصال بين الشمال والجنوب عشية استقلال السودان، واتسع الفتق على الراتق بعد فرحة الاستقلال العارضة. أما العقل الجنوبي الانفصالي فقد توقفت عقارب ساعته الفكرية عند تجارة الرقيق، والحواجز القيمية التي وضعها الاستعمار البريطاني،

(٩٨) لمزيد من التفصيل انظر: دار الكبابيش، نشرة للصحافة رقم ٢٠٨، مكتب الاتصال العام، الخرطوم ٩/ ٢/ ١٩٥٣م، دار الوثائق القومية، الخرطوم.

وممارسة بعض الساسة الشماليين غير المبررة. وتنعكس بعض جزئيات هذا العقل الانفصالي، مثلاً، في الكلمة التي ألقاها الأب سترلينو لوهارو أمام البرلمان السوداني في يونيو ١٩٥٧م: «إن الجنوب لا ينوي الانفصال عن الشمال كهدف بحد ذاته، بل يريد أن يعيش في ظل وحدة فدرالية بكامل إرادتها، ولكن الجنوب سينفصل عن الشمال حتماً بسبب الأعمال والتصرفات غير المسؤولة التي يقوم بها السياسيون الشماليون»[٩٩]. ويبدو أن هذا الواقع المرير قد دفع ديفيد كول وزميله رتشارد هنتنغتون إلى القول بأن مشكلة أبيي «ليست مشكلة محلية ذات تداعيات قومية، بل مشكلة قومية تُركت لتتقيح على المستوى المحلي»[١٠٠].

ثانياً: يجب أن ننظر إلى تداعيات القرار الذي ستصدره هيئة التحكيم الدولية في لاهاي بشأن ترسيم حدود منطقة أبيي من منظور قومي حصيف، يتجاوز حدود المشكل المحلي وطبيعة الصراع التقليدي بين المسيرية ودينكا نقوك؛ لأن إنشاء حدود قاطعة بين الشمال والجنوب سيكون سابقة قانونية وإدارية خطيرة. وهنا نتفق مع الدكتور منصور خالد بأن ترسيم الحدود لا

---

(٩٩) جون قاي نوت يوه، جنوب السودان: آفاق وتحديات، عُمان: الأهلية للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٠م، الغلاف الخلفي للكتاب.

(١٠٠) نقلاً عن منصور خالد، المصدر السابق. لمزيد من التفصيل انظر:

David Cole and Richard Huntington, *African Rural Development: Some Lessons from Abyei*, Unpublished manuscript: Harvard Institute for International Development, October 1985. The manuscript was published in 1997 by Harvard Institute for International Development under the title: *Between a Swamp and a Hard Place: Developmental Challenges in Remote Rural Africa.*

يقف عند المنطقة المجاورة لبحر العرب حتى لو آثر دينكا نقوك البقاء في كردفان أو رحلوا إلى بحر الغزال؛ لأن الحدود الفاصلة بين الشمال والجنوب تمتد من إفريقيا الوسطى إلى إثيوبيا، وبذلك يقع التأثير السلبي على ترحال البقارة بين دارفور وبحر الغزال في مناطق دينكا مالوال، وكذلك الحال بالنسبة لترحال الحوازمة في مناطق الدينكا باريانق، وترحال أولاد حميد ورفاعة الهُوي من منطقة خور يابوس بأعالي النيل، وترحال عرب سليم والشينخات ودار محارب في مناطق الدينكا والشلك والنوير بأعالي النيل. إذاً خيار الانفصال سيكون خياراً كارثياً على السودان، وتحديداً على أهل الكسب المتواضع الذين يقطنون على حدود التماس بين شطري القطر الواحد. ومن ثم يضحى العمل على ترسيخ خيار الوحدة الجاذبة في إطار النظام الفيدرالي الذي أقرّته اتفاقية السلام الشامل لعام ٢٠٠٥م أفضل الخيارات المطروحة على الساحة السياسية على الإطلاق. إذاً قضية أبيي أكبر من أن ينظر إليها في إطار الواقع الثنائي الذي أفرزته اتفاقية السلام الشامل، بل هي قضية تهمّ كل أهل السودان ليربوا عن خلافاتهم المذهبية، ومطامعهم القطاعية، ويتواضعوا على حلّ سياسي فيه صلاح السودان، وصلاح أهله البسطاء الذي يجسده رد أحد حكمائهم المجهولين في فيافي منطقة أبيي على مراسل صحيفة الأحداث السودانية عندما سأله: هل تفضلون البقاء في الشمال أم الانضمام إلى الجنوب؟ فردَّ عليه صاحبنا بطيب خاطر يفوق حكمة بعض الساسة الكبار في الخرطوم: لا يهمنا أن نتبع للشمال أو الجنوب، لكن الشيء الذي يهمنا هو أن نعيش في سلام ووئام، لا تعكر صفوهما إلا النـزاعات القبلية العارضة التي يمكننا أن نحلها في

إطار مؤسساتنا التقليدية[١٠١].

ثالثاً: قد يختلف بعض الباحثين والقرَّاء حول الفرضيَّات التي انطلق منها أستاذي الفاضل الدكتور أمين حامد زين العابدين، والنتائج التي توصل إليها، وربما يضع بعضهم علامات استفهام استنكاريَّة حول المقترحات التي طرحها لحلّ أزمة أبيي. لكن مثل هذا الاختلاف لا يقدح في قيمة المقاربة القيمة التي قدمها لنا في ثنايا كتابه: **أزمة أبيي بين القانون الدولي ومسألة التحكيم**، والذي يجب أن يُقرأ مشفوعاً مع كتابه الآخر: **اتفاقية السلام الشامل وخلفية الصراع الفكري**[١٠٢]؛ لأن بين الكتابين وشائج قربي وصلات رحم جامعة من حيث الطرح والموضوع. فكتاب **أزمة أبيي** كتاب فريد في موضوعه، وعظيم في تناوله وتحليله للإشكالية، وتداعياتها السياسيَّة على الساحة السودانيَّة. فضلاً عن أنه صدر في وقت مناسب، والناس أحوج فيه للوقوف على كل الجوانب التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية المرتبطة بهذه الأزمة القديمة، المتجددة سلباً مع حركة التاريخ السوداني الحديث والمعاصر، ليكونوا على بصيرة بطبيعة الصراع السياسي الذي تدور رحاه وتحاك حلقاته التآمُرية في داخل السودان وخارجه. فوقوف القرَّاء في دائرة الضوء ورحاب المعلومة الصحيحة الموثقة يُسهم في تثقيف الشارع السوداني، وحلّ المشكلة حلّاً موضوعياً؛

---

(١٠١) محمد عثمان عمر، «أبيي من حرب البنادق إلى حرب الوثائق»، صحيفة الأحداث، العدد ٥٢٨، ١٥ أبريل ٢٠٠٩م.

(١٠٢) أمين حامد زين العابدين، اتفاقية السلام الشامل وخلفية الصراع الفكري، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، ٢٠٠٧م.

لأنه يبعد العقلاء من صاغة القرار السياسي في السودان عن دوائر تفكير النسق والقطيع المتفاعلة مع الحلول الآنية الفطيرة لمشكلات السودان دون مراعاة لتبعاتها المستقبلية البائسة، ويعصم الفضلاء من الزهو بأي رأي يصّب في محيط بيت الشاعر دريد بن الصّمة: «وهل أنا إلا من غزيَّة إن غوت غويتُ *** وأن ترشد غزيَّة أرشد».

الانتخابات القومية لعام ٢٠١٠م
الآفاق والتحديات

يقول الكاتب أحمد بهاء الدين إن «الفرق بين الإنسان والحيوان، أن الإنسان له تاريخ يتعلم منه حتى لا يكرر أخطاءه»، فالوعي التاريخي هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان؛ إلا أن اجترار الإنسان لأحداث الماضي من غير وعي تاريخي وإدراك معرفي، يجعل فهمه للحاضر واستشراف المستقبل ضرباً من التنجيم غير المدرك لطبيعة التحديات التي تواجهه وكيفية التعامل معها. فالمقاربة التاريخية عن الانتخابات البرلمانية في السودان (١٩٥٣-١٩٨٦م)، التي عرضنا فصولها في كتاب الانتخابات البرلمانية[١٠٣]، ينبغي أن تقرأ بوعي تاريخي فاحص في ضوء التحولات الديمقراطية التي يشهدها سودان ما بعد اتفاقية السلام الشامل (نيفاشا) التي نصت على إجراء انتخابات رئاسية وتشريعية في موعد أقصاه ٩ يوليو ٢٠٠٩م، وأقرَّت ذلك أيضاً المادة ٢١٦ من الدستور الانتقالي لسنة ٢٠٠٥م؛ إلا أن هذا القيد الزمني قد تمَّ تعديله إلى أبريل ٢٠١٠م،

---

(١٠٣) أحمد إبراهيم أبوشوك والفاتح عبد الله عبد السلام، الانتخابات البرلمانية في السودان.

وذلك مراعاة لبعض الظروف السياسية والإجرائية المرتبطة بالترتيبات الانتخابية[١٠٤].

لا جدال أن العملية الانتخابية في جوهرها ستشكل نقلة نوعية في نظام الحكم في السودان، ولفهم هذه النقلة والظروف السياسية المحيط بها يستحسن أن نثير في هذا المضمار سؤالين محوريين. يرتبط أحدهما بالإسقاطات التاريخية للتشريعات الدستورية والقانونية السابقة على الدستور الانتقالي وقانون الانتخابات القومية لسنة ٢٠٠٨م، ويتجسد الآخر في الضوابط الدستورية والقانونية المرتبطة بإجراء الانتخابات في الموعد المرسوم لها، وبدرجة عالية من النزاهة والشفافية. وقضية النزاهة في أية انتخابات ديمقراطية، كما هو معلوم، يجب أن تقوم على منظومة ثنائية، يمثل بُعدها الساكن المبادئ الدستورية والقواعد القانونية، ويتبلور بُعدها المتحرك في إدارة العملية الانتخابية، وفاعلية الممارسة الديمقراطية في أروقة الأحزاب السياسية، وعلاقتها مع بعضها بعضاً. وتوجد بين هذين البُعدين علاقة تلازمية، تقضي بتفعيل العملية الديمقراطية وفق مبادئ دستورية ذات مرجعية ثابتة بالنسبة للحاكم والمحكوم، ويُحدَّد من خلالها شكل نظام الحكم وآليات اتخاذ القرار فيه، وكيفية مشاركة المواطنين في صياغة تلك المؤسسات الحاكمة ومهامها الوظيفية.

---

(١٠٤) خطاب رئيس المفوضية القومية للانتخابات، أبيل ألير، الجدول المعدل للانتخابات القومية، بالنمرة، م ق أ، أ/ ١/ أ١، ٧/ ١٢/ ٢٠٠٩م، المفوضية القومية للانتخابات، الموقع الإلكتروني، http://nec.org.sd/pdf/final_timetable.pdf (استشارة: ١/ ١/ ٢٠٠٩م).

البُعد الساكن للعملية الانتخابية

نلحظ في إطار البُعد الساكن للعملية الانتخابية أن الدستور الانتقالي لسنة ٢٠٠٥م، وقانون الانتخابات القومية لسنة ٢٠٠٨م قد استفادا من دساتير وقوانين الانتخابات السابقة لهما من حيث الصياغة الشكلية والموضوعية، وحاولا أيضاً أن يتجاوزا بعض إخفاقاتها المرتبطة بتحديد شكل نظام الحكم، وإجراءات الانتخابات الرامية إلى تفعيل آليات ذلك النظام المقترح بشقية التشريعي والتنفيذي. وانسحاباً على ذلك أقرَّ الدستور الانتقالي لسنة ٢٠٠٥م نظام الحكم الديمقراطي اللامركزي، وذلك عبر أربعة مستويات حكم، تتدرج من الحكم المحلي، والحكم الولائي، والحكم في الجنوب، والحكم القومي. وتشكل رئاسة الجمهورية المكونة من رئيس الجمهورية ونائبيه قمة الهيئة التنفيذية القومية، ورئيس الجمهورية يجب أن يكون منتخباً عبر انتخابات شعبية وقومية. وبهذه الكيفية استطاع الدستور الانتقالي أن يحدث نقلة نوعية في شكل الهيئة التنفيذية القومية، حيث تَمّ استبدال مجلس السيادة الذي كان معمولاً به في الأنظمة البرلمانية السابقة بنظام جمهوري رئاسي، ينتخب الشعب رئيسه انتخاباً مباشراً، ويعين الرئيس نائبين، بشرط أن يكون أحدهما، حسب نص الدستور الانتقالي، «من جنوب السودان، والآخر من الشمال؛ فإذا كان الرئيس المنتخب من الشمال، يشغل منصب النائب الأول الشخص الذي أُنتخب لمنصب رئيس حكومة جنوب السودان، ويُعتبر معيناً من رئيس الجمهورية لهذا المنصب، أما إذا كان الرئيس المنتخب من جنوب السودان فيُعين النائب الأول من

الشمال بناءً على توصية الحزب الحائز على أكبر عدد من المقاعد الشمالية في المجلس الوطني»[١٠٥].

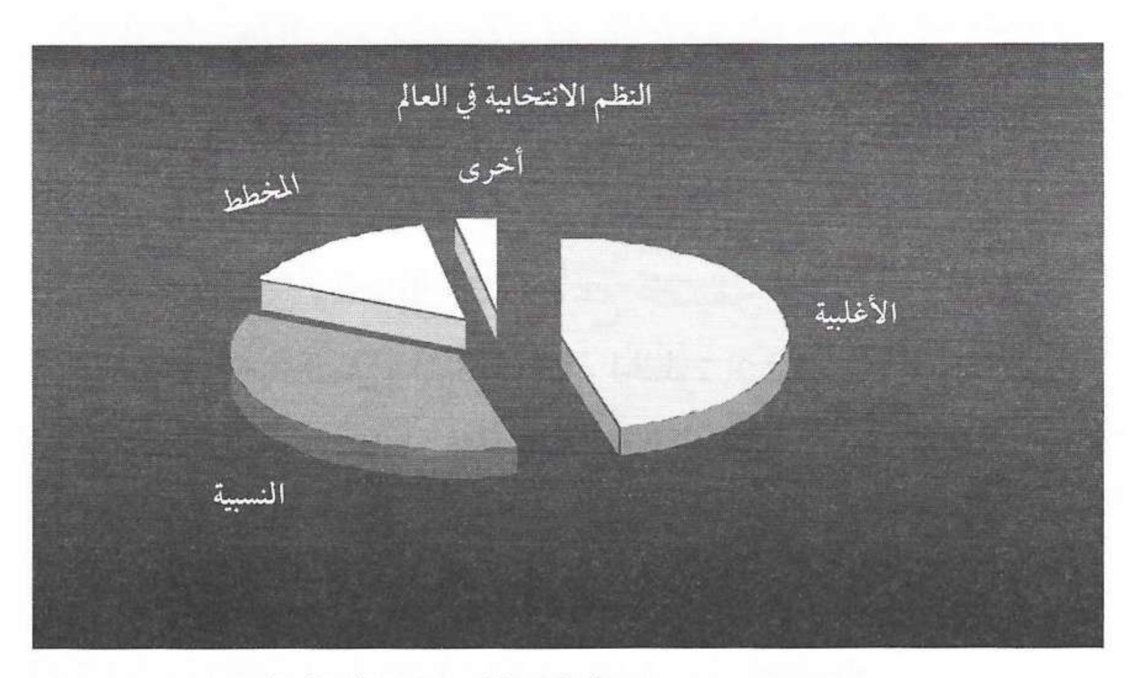
إلا أن هذه الخطوة الايجابية لا تمنعنا القول بأن مُشرعي الدستور الانتقالي قد تأثروا تأثراً واضحاً بأدبيات الصراع بين الشمال والجنوب، ومداولات اتفاقية السلام الشامل لعام ٢٠٠٥م. وعند هذا المنعطف ظهرت خصوصية وضع الجنوب في ظل نظام حكم وسيط بين المستويين الولائي والقومي، فالخطوة في مجملها إذا فُسرت بصفة إيجابية تصب في خانة تطوير الجنوب، وإعادة ترميم جسور الثقة بين شطري القطر. إلا أن طرفها السالب قد يمهد الطريق لانفصال الجنوب عن الشمال، إذا كان أداء الحكومة القومية غير مقنع للقادة الجنوبيين في إطار السودان الموحد. وبهذه الكيفية تكون وحدة السودان الجديد مرهونة بنتائج الاستفتاء الذي سيُجرى في الجنوب عام ٢٠١١م، للمفاضلة بين خيار الوحدة أو الانفصال.

وقد حدد الدستور - أيضاً - شكل الهيئة التشريعية على المستوى القومي بمجلسين، هما: المجلس الوطني ومجلس الولايات الذي يتكون من ممثلين اثنين لكل ولاية، ينتخبهما المجلس التشريعي للولاية وفقاً لقانون الانتخابات القومي والإجراءات التي تستنها المفوضية القومية للانتخابات. وسنحصر نقاشنا في هذه الفقرة حول المستوى القومي دون المستويات الأخرى؛ لأنه يعطينا قاعدة واسعة لمناقشة الأسئلة التي

(١٠٥) دستور جمهورية السودان الانتقالي لسنة ٢٠٠٥م، الفصل الثاني، الفقرة ٦٢/ ١.

طرحناها في صدر هذا المقال. تتكون الهيئة التشريعية القومية من ٤٥٠ عضواً يمثلون المجلس الوطني و٥٠ عضواً آخرين يمثلون مجلس الولايات. ويتم انتخاب هؤلاء الأعضاء عن طريق نظام انتخابات مختلط، يجمع بين الانتخاب الفردي والتمثيل النسبي، مع تخصيص ٢٥٪ من مقاعد الهيئة التشريعية القومية لتمثيل المرأة. وبهذه الخطوة التشريعية الجريئة استطاع المُشرِّع السوداني أن يتجاوز أوجه القصور التي صحبت أداء الهيئة البرلمانية التي كانت تتكون من مجلسي الشيوخ والنواب في عهد الديمقراطية الأولى (١٩٥٣-١٩٥٨م)، والجمعية التأسيسية في عهدي الديمقراطية الثانية (١٩٦٥-١٩٦٩م) والثالثة (١٩٨٦-١٩٨٩م). فنظام الانتخاب المختلط يُعدُّ خروجاً صريحاً على نظام الانتخاب الفردي ذي الأغلبية البسيطة، الذي ابتدعه المستعمر البريطاني نسبة لبساطته وقلة كلفته المالية، وسار عليه العمل في الانتخابات البرلمانية التي جرت في ظل اتفاقية تقرير المصير وما بعدها (١٩٥٣-١٩٨٦م). وبذلك أضحى نظام الأغلبية البسيطة هو المسيطر على عقل المُشرِّع السوداني، كأنه النظام الوحيد الذي ينظم شؤون تداول السلطة في العالم، علماً بأن النظم الانتخابية السائدة في العالم الديمقراطي يمكن أن تقسم إلى أربع مجموعات: نظام الأغلبية، ونظام التمثيل النسبي، والنظام المختلط، ونظم أخرى، وتوزع تلك النظم عالمياً حسب الرسم البياني الوارد أدناه:

يبدو أن الدافع الرئيس وراء تبني نظام الانتخاب المختلط يتبلور في عيوب نظام الانتخاب الفردي البسيط الذي يُوصف بعدم التناسب بين مجموع أصوات الناخبين والأصوات التي يحصل عليها الفائزون؛ لأنه ربما



رسم بياني يوضح النظم الانتخابية في العالم

يعطى الأغلبية لحزب واحد في البرلمان دون أن يحصل ذلك الحزب على أغلبية الأصوات. وينعكس ذلك أيضاً على مستوى الدوائر الانتخابية الجغرافية، حيث يحصل أحد المرشحين على نسبة تقل عن ٥٠٪ من مجموع الناخبين الذين أدلوا بأصواتهم في انتخابات الدائرة الجغرافية المعنية بالأمر. فعلى المستوي البرلماني القومي مثلاً، حصل الحزب الوطني الاتحادي على أغلبية مقاعد البرلمان في انتخابات عام ١٩٥٣م، وذلك بنسبة تقل عن ٤٠٪ من مجموع الناخبين الذين أدلوا بأصواتهم في كل الدوائر الجغرافية؛ وعلى مستوى الدوائر الجغرافية فإن نسبة الفائزين الذين حصلوا على أكثر من ٥٠٪ في انتخابات عام ١٩٦٥م كانت لا تزيد عن ٥٠٪ من مجموع الناخبين الذين أدلوا بأصواتهم. ومن أصدق الشواهد في هذا المضمار أن السيِّد عثمان إسحق آدم، مرشح حزب الأمة في الدائرة ١٤٢ كتم الشمالية،

قد فاز بـ ٢١٪ من مجموع الناخبين الذين أدلوا بأصواتهم، وأن السيِّد مضوي محمد أحمد، مرشح الوطني الاتحادي في الدائرة ٦٧ المسيد، قد فاز بـ ٢٤٪ من مجموع الناخبين الذين أدلوا بأصواتهم. إذاً هذه الشواهد تؤكد صحة الفرضية التي ذهب إليها مشرعو قانون الانتخابات لعام ٢٠٠٨م، بأن نظام الانتخاب الفردي البسيط غير عادل ولا يعكس التمثيل الحقيقي لتوجهات الناخبين. فضلاً عن هذه العيوب نلحظ أن نظام الانتخاب الفردي يسهم في ترسيخ أدبيات الولاء القبلي والجهوي، ويسهِّل عملية التلاعب بنتائج الانتخابات من خلال تقسيم الدوائر الانتخابية، وتوزيعها كما حدث في انتخابات عام ١٩٥٨م وانتخابات عام ١٩٨٦م. وفي المقابل يعطى التمثيل النسبي إطاراً أوسع لضمان مشاركة كل القوى السياسية والمرأة بنسب معقولة، ويقلل من حدَّة الصراعات القبلية؛ لأن الولاية ستكون وحدة انتخابية قائمة بذاتها دون أن تُجزأ إلى وحدات صغيرة[١٠٦].

وفي ضوء هذه التقابلية بين الفردي والنسبي نصل إلى أن نظام الانتخاب المختلط سيكون خطوة إيجابية تجاه تطبيق نظام التمثيل النسبي، وبذلك تتم عملية تداول السلطة وفق نسق انتخابي جديد، له القدرة على تجاوز سلبيات نظام الأغلبية البسيطة الذي ابتدعه المستعمر، وسارت على هدية الحكومات الوطنية اللاحقة، لكن هذا لا يعني أن هذه النقلة النوعية ستتحقق على صعيد الواقع دونما يحدث استقرار سياسي في السودان.

---

(١٠٦) أحمد إبراهيم أبوشوك والفاتح عبد الله عبد السلام، الانتخابات البرلمانية في السودان، ص١١١-١٥٨.

ويصب أيضاً في وعاء المتغيرات الدستورية والقانونية التي طرأت على البُعد الساكن للعملية الانتخابية عدم تخصيص دوائر للخريجين. فلا شك أن هذه الخطوة تُعدُّ تجاوزاً إيجابياً لأدبيات التراث الانتخابي في السودان؛ لأن فكرة تخصيص دوائر الخريجين قد طرحها المُشرِّع البريطاني في قانون الحكم الذاتي لعام ١٩٥٣م، متعللاً بأن تمثيل الخريجين سيفعِّل العملية الديمقراطية داخل قبة البرلمان وخارجها؛ إلا أن الخصومة التي نشبت بين الاتحاديين والسيِّدين عام ١٩٥٦م قد قادت إلى إلغاء دائرة الخريجين في قانون الانتخابات لعام ١٩٥٧م، نكاية في الحزب الوطني الاتحادي صاحب الأغلبية في أوساط النخب المستنيرة آنذاك. بيد أن القوى الحديثة وصاحبة الحضور السياسي الكثيف في ثورة أكتوبر ١٩٦٤م قد أعادت دائرة الخريجين في قانون الانتخابات لعام ١٩٦٥م، ورفعت عدد مقاعدها من خمسة إلى خمسة عشر مقعداً، وكان الفوز فيها حليف الحزب الشيوعي السوداني (١١ مقعداً) وجبهة الميثاق الإسلامي (مقعدين) والوطني الاتحادي (مقعدين)[١٠٧]. وفي قانون الانتخابات لعام ١٩٨٥م رُفع عدد مقاعد الخريجين إلى ثمانية وعشرين مقعداً، ووزعت تلك المقاعد على أساس ولائي، وكان الفوز فيها من نصيب الجبهة الإسلامية القومية التي حصلت على ثلاثة وعشرين مقعداً. ويؤخذ على دوائر الخريجين بصفة عامة أنها تخلق نوعاً من التفضيل الطبقي بين المواطنين لا مبرر له، حيث أنها تميز الخريج على دافع الضريبة العادي بإعطائه صوتاً إضافياً.

(١٠٧) المرجع نفسه.

زد على ذلك أنها قد سهّلت عملية التحكم المسبق في نتائج الانتخابات، وذلك بتحديد حجم الدوائر الانتخابية وتوزيعها كما حدث في انتخابات عام ١٩٨٦م، حيث أُعطيت ولاية الخرطوم ذات الثقل الانتخابي الكبير (٣٣٩٦٦ ناخب) ثلاثة مقاعد فقط، بينما مُنح الإقليم الأوسط خمسة مقاعد بالرغم من أن نسبة الناخبين فيه تقل عن ٥٠٪ مقارنة بالعاصمة القومية، ومُنح الإقليم الجنوبي سبعة مقاعد، علماً بأن عدد الناخبين فيه لم يتجاوز ٢٥٦٠ ناخب[١٠٨]. وبهذه الشواهد التاريخية والسياسية نصل إلى أن قانون الانتخابات القومية لعام ٢٠٠٨م قد خطا خطوة إيجابية بعدم تخصيصه مقاعد بعينها للخريجين، وبذلك ضرب سهماً في المساواة بين المواطنين.

ولا تمنعنا هذه الجوانب الإيجابية في قانون الانتخابات القومية لسنة ٢٠٠٨م وإطاره الدستوري الذي جسدته اتفاقية السلام الشامل من القول إن للقانون أيضاً بعض المسالب الثانوية، ونذكر منها إغفال وضع المغتربين في الانتخابات البرلمانية، علماً بأن عددهم يقدر بمليون مغترب، وربما يبلغ عدد الناخبين المؤهلين مئات الآلاف. وحول هذه الإشكالية يرى الأستاذ فيصل خالد أن حرمان المغتربين من الاشتراك في الانتخابات البرلمانية القادمة حسب ما جاء في المادة ٢٢/ ٣-٤ التي حصرت مشاركة المغترب في الانتخابية الرئاسية والاستفتاء، وحرمته ضمناً من المشاركة في الانتخابات التشريعية فيه تعارض صريح مع المادة الدستورية ٤١/ ١ التي

(١٠٨) التقرير النهائي للانتخابات العامة، أبريل ١٩٨٦م، ١٤٦-١٦٥.

تكفل حق الاقتراع لكل مواطن سوداني توفرت فيه الشروط القانونية التي تؤهلّه لاختيار ممثليه في الأجهزة التشريعية والتنفيذية (رئيس الجمهورية ورئيس حكومة الجنوب)، وذلك وفق انتخابات دورية تكفل له حق التعبير الحر عن إرادته السياسية[١٠٩]. علماً بأن مشاركة المغتربين في الانتخابات البرلمانية في السودان يرجع تاريخها إلى عام ١٩٥٣م، عندما اشتركوا في انتخابات دائرة الخريجين ذات المقاعد الخمسة، وفي عام ١٩٦٥م تجددت مشاركتهم في انتخابات دائرة الخريجين ذات المقاعد الخمس عشرة على المستوي القومي، وفي عام ١٩٨٦م كانت مشاركتهم على المستوي الولائي؛ لأن مقاعد الخريجين الثمانية والعشرين قد وُزعت بين ولايات السودان المختلفة. وبناءً على ما تقدم فإن مشاركة المغتربين في الانتخابات القادمة تُعدُّ ضرورة قومية، واستحقاقاً دستورياً ومطلباً سياسياً، فلذا طالبت بعض الأحزاب السياسية ومؤسسات المجتمع المدني بضرورة إقرارها في مسودة قانون الانتخابات القومية قبل إجازتها، وتحديد الكيفية التي يتم بها حصر المغتربين في مواطن مهجرهم المختلفة، وتسجيل الناخبين المؤهلين منهم، وتخصيص آليات محايدة تشرف على الإحصاء، والتسجيل، والاقتراع، وفرز أصوات الناخبين[١١٠]؛ إلا أن اللجنة المُشرِّعة لقانون الانتخابات

(١٠٩) فيصل خالد، «الطريق إلى الحكم الرشيد ... ورقة ملاحظات: هل تكون انتخابات ٢٠٠٩ حرة نزيهة»، غير منشورة، ص ١٠.

(١١٠) لمزيد من التفصيل عن مشاركة المغتربين انظر: خطاب الأستاذ تاج الدين المهدي، الأمين العام لجهاز المغتربين السودانية، إلى أعضاء المفوضية القومية للمراجعة الدستورية، ١٢ فبراير ٢٠٠٨م؛ نداء الوطن لضمان حق المغتربين السودانيين في الانتخاب الذي أعدته نخبة من السودانيين المقيمين في الولايات المتحدة الأمريكية، سودانيز أولاين (٢٣ مارس ٢٠٠٨).=

القومية لسنة ٢٠٠٨م قد غضت الطرف عن هذا المطلب المشروع.

البُعد المتحرك وتداعياته السياسية

إذا انتقلنا من البُعد الساكن إلى البُعد المتحرك للانتخابات التشريعية والتنفيذية المزمع عقدها في السودان عام ٢٠١٠م، فإننا نلحظ أن القوى السياسية قد ثـمَّنت الجوانب الإيجابية لقانون الانتخابات القومية لسنة

= تتكون المفوضية القومية للمراجعة الدستورية برئاسة مشتركة من السيدين أبيل ألير وعبد الله إدريس، وسكرتارية الأستاذ ماجد يوسف، وعضوية ١/ أ.د. إبراهيم أحمد عمر ٢/ أ. د. إبراهيم أحمد غندور ٣/ أجانق بيور دوت ٤/ د. أحمد التجاني الجعلي ٥/ أحمد محمد الأمين ترك ٦/ إسحاق القاسم شداد ٧/ د. إسماعيل الحاج موسي ٨/ إقنيس لابسوبا ٩/ ألدو أجو دينق ١٠/ أويت دينق أشويل ١١/ أ. بدرية سليمان عباس ١٢/ برسلانيان نيانق ١٣/ بيتر صمويل موقا ١٤/ د. بيتر نيوت كوك ١٥/ د. تابيتا بطرس شوكاي ١٦/ تاج السر محمد صالح ١٧/ د. تاج السر مصطفي ١٨/ تيسير مدثرّ ١٩/ تيلارينق دينق ٢٠/ جورج بورينق نيوسي ٢١/ ا.د. حسن حسب الله سعيد ٢٢/ أ.د. حسين سليمان أبوصالح ٢٣/ د. إبراهيم حاج موسي ٢٤/ الدرديري محمد أحمد ٢٥/ ديفيد شارلس علي بلال ٢٦/ ديفيد ميو ٢٧/ دينق أروب كول ٢٨/ روبرت لادولوكي ٢٩/ السر الكريل ٣٠/ أ.د. سعاد الفاتح البدوي ٣١/ سعاد جمعة سعيد حامد ٣٢/ سعدية علي فضل المولي ٣٣/ د. سمية محمد أحمد أبو كشوة ٣٤/ شريف محمدين ٣٥/ د. صديق الشريف إبراهيم الهندي ٣٦/ صلاح الدين محمد الفضل ٣٧/ صموئيل أجوانق شوار ٣٨/ د. عبد الرحمن إبراهيم الخليفة ٣٩/ عبد الرحمن بشير عربي ٤٠/ عثمان أبو القاسم ٤١/ علي محمد أحمد جاويش ٤٢/ غازي محمد أحمد سليمان ٤٣/ فاروق أبو عيسي ٤٤/ فيصل خضر مكي ٤٥/ كالا لانك ٤٦/ أ.د. كبشور كوكو ٤٧/ كون بول ماتيب ٤٨/ لورنس كورباندي ٤٩/ مالك عقار ايار ٥٠/ مجذوب يوسف بابكر ٥١/ محمد الحسن الأمين ٥٢/ أ.د. محمد عثمان أبوساق ٥٣/ محمود عبد الله محمد ماهل ٥٤/ مروة عثمان جكنون ٥٥/ د. منصور خالد ٥٦/ نافع إبراهيم نافع ٥٧/ نصر الدين محمد عمر ٥٨/ ياسر سعيد عرمان. صحيفة النيل الالكترونية (٣١/ ٣/ ٢٠٠٨)، http://www.alnilin.com/news/modules.php?name=News&file=article&sid=14368

٢٠٠٨م، الذي أُسست مفرداته على مبادئ اتفاقية السلام الشامل والدستور الانتقالي لعام ٢٠٠٥م؛ إلا أنها اختلفت حول بعض القضايا المرتبطة بإدارة الانتخابات، وتحديد النسب المئوية الجامعة بين نظام الانتخاب الفردي ونظام التمثيل النسبي القائم عليهما نظام الانتخاب المختلط، وكيفية تحديد الوعاء الجغرافي لدوائر التمثيل النسبي: هل تكون على المستوى القومي أم المستوى الولائي؟ وكيفية تمثيل المرأة، هل عن طريق قوائم منفصلة أم قوائم خاصة بالنساء؟ أم تشرك المرأة في قوائم التمثيل النسبي على المستوى الولائي بنسبة ٥٠٪؟

كل هذه القضايا ومثيلاتها قد طُرحت على موائد الأحزاب السياسية وتنظيمات المجتمع المدني[١١١]، وأثار طرحها علامات استفهام تصب في خانة البُعد المتحرك الذي يؤثر إيجاباً في كسب الانتخابات القادمة إذا وُظِّف توظيفاً موضوعياً وفق قراءة فاحصة للإرث الانتخابي في السودان، وشفافية مُحكمة، وبخلاف ذلك سيكون كسب العملية الانتخابية كسباً بخساً. وفي خانة البُعد المتحرك وحراكه الإيجابي ناقشت مجموعة من الأحزاب السياسية المعارضة مشروع قانون الانتخابات، واقترحت بعض

(١١١) منظمات المجتمع المدني التي وقعت على مذكرة الأحزاب حول قانون الانتخابات هي: حزب الأمة القومي، الحزب الاتحادي الديمقراطي، الحزب الشيوعي السوداني، حزب المؤتمر السوداني، حزب المؤتمر الشعبي، حزب البعث العربي الاشتراكي قيادة السودان، حزب البعث السوداني، حزب الأمة الإصلاح والتجديد، حزب يوساب، تجمع الجنوب الديمقراطي، حركة القوى الجديدة الديمقراطية (حق)، التحالف الوطني السوداني، منتدى النساء السياسيات ونساء المجتمع المدني. لمزيد من التفصيل انظر صحيفة الأحداث، العدد ١٦٣، ٢٥ مارس ٢٠٠٨م.

التعديلات على المفوضية القومية للمراجعة الدستورية، ونذكر منها: اعتماد الولاية دائرة انتخابية للتمثيل النسبي، وأن يكون انتخاب نصف أعضاء المجالس الولائية، والمجلس التشريعي لجنوب السودان، والبرلمان الوطني عن طريق الانتخاب الفردي ذي الأغلبية البسيطة، والنصف الآخر عن طريق التمثيل النسبي (القائمة المغلقة)، وأن تمثل المرأة في البرلمان الوطني والمؤسسات التشريعات الأخرى بعدد لا يقل عن ٢٥٪[١١٢]. بالفعل أعتمد قانون الانتخابات القومية لسنة ٢٠٠٨م الولاية دائرة للتمثيل النسبي، واحتفظ أيضاً بنسبة ٢٥٪ لانتخاب النساء على أساس التمثيل النسبي على المستوى الولائي عبر قوائم حزبية منفصلة ومغلقة؛ إلا أنه رفع نسبة الدوائر الجغرافية على مستوى جهورية السودان إلى ٦٠٪، وبذلك قلصت نسبة التمثيل النسبي للقوائم الحزبية المنفصلة والمغلقة إلى ١٥٪[١١٣].

وبشأن اختيار أعضاء المفوضية القومية للانتخاب فقد اقترحت مذكرة الأحزاب السياسية أن يكون ترشيح أعضاء المفوضية التسعة عن طريق الأحزاب السياسية وقوى المجتمع المدني. وأن تقوم تلك القوى بتقديم قائمة من خمسة عشر مرشحاً، يختار رئيس الجمهورية منهم تسعة، ويتم اعتماد تعيين كل منهم بعد نيله موافقة ثلثي أصوات أعضاء المجلس الوطني، وأن تضم عضوية المفوضية ثلاثة نساء على الأقل[١١٤]؛ إلا أن هذا الاقتراح لم يؤخذ به جملة وتفصيلاً، علماً بأن مؤسسة رئاسة الجمهورية

(١١٢) صحيفة الأحداث، العدد ١٦٣، ٢٥ مارس ٢٠٠٨م.

(١١٣) قانون الانتخابات القومية لسنة ٢٠٠٨م، الفصل الرابع، الفرع الثاني، المادة ٣٠.

(١١٤) المصدر نفسه.

قد اقترحت عدداً من الأسماء، ثم طرحتها للمجلس الوطني لإجازتها. وبالفعل وافق المجلس الوطني على القائمة المقدمة من رئاسة الجمهورية في يوم ١٧ نوفمبر ٢٠٠٨م، وبناءً على ذلك جاء تكوين المفوضية القومية للانتخابات على النحو الآتي:

مولانا أبيل ألير، رئيساً

* بروفيسور عبد الله احمد عبد الله، نائباً للرئيس
* فريق شرطة عبد الله بله الحردلو، عضواً
* بروفيسور محاسن عبد القادر حاج الصافي، عضواً
* دكتور محمد طه أبو سمرة، عضواً
* بروفيسور مختار محمد مختار الأصم، عضواً
* فريق شرطة الهادي محمد أحمد حسبو، عضواً
* أكولدا مانتير، عضواً
* فلستر بايا، عضواً
* دكتور جلال محمد أحمد، أميناً[١١٥].

بالرغم من بعض التحفظات القانونية والسياسية التي أثارها رهط من زعماء المعارضة إلا أن المجلس الوطني قد أجاز قائمة مرشحي المفوضية القومية للانتخابات في جلسة خاصة، اشترك فيها ٣١٠ نائباً، ووافق ٢٩٨

(١١٥) المفوضية القومية للانتخابات، الموقع الإلكتروني، .http://nec.org.sd/new/members.htm

منهم على ترشيح المفوضية، بينما اعترض ١٢ نائباً على الترشيحات. فلا غرو أن هذا العدد يفوق العدد المنصوص عليه قانوناً بشأن إجازة المفوضية، والذي يقدر بـ ٢٧٥ نائباً من نواب المجلس الوطني. وواضح من هذا الاختيار أن مؤسسة الرئاسة قد حاولت أن تبعد نفسها من اختيار الأسماء الصارخة سياسياً، فضلاً أن المادة الخامسة من قانون الانتخابات القومية أعطت المفوضية حيزاً مهنياً طيباً، بحيث أنها «تكون مستقلة مالياً، وإدارياً، وفنياً، وتمارس كافة مهامها واختصاصاتها المخولة لها باستقلال تام، وحيادية وشفافية، ويحظر على أية جهة التدخل في شئونها، وأعمالها، واختصاصاتها، أو الحد من صلاحياتها[١١٦]». ومن ثم نأمل أن يسهم هذا الإطار القانوني في إدارة الانتخابات بكفاءة مهنية عالية، وشفافية ونزاهة ترقي بها إلى مصاف أداء اللجان الانتخابية السابقة، التي أشرفت على انتخابات عام ١٩٥٣م، و١٩٦٥م، ١٩٦٨م، ونفذت مهامها الوظيفية على أحسن ما يكون، دون أن تكون عرضة لانتقادات القوى الحزبية المتصارعة، التي أجمعت على شفافية عطائها المهني، الذي كان يمثل البُعد المتحرك في العملية الانتخابية.

لكن النـزاهة المهنية تحتاج إلى مناخ سياسي قوامه الحرية بمعناها الشامل، ويبدو أن تلازم هذين المصطلحين لتحقيق أية انتخابات ديمقراطية قد كان واحداً من الأسباب التي دفعت الأستاذ محجوب محمد صالح لعقد مقارنة بين واقع الانتخابات القومية القادمة والانتخابات

(١١٦) انظر: قانون الانتخابات القومية لسنة ٢٠٠٨م.

البرلمانية الأولى التي أُجريت عام ١٩٥٣م[117]، وحجته في ذلك أن أياً منهما ينطلق من اتفاقية تهدف إلى تقرير مصير ينشده أهل الجنوب (السودان) سواء كان ذلك في إطار علاقتهم مع مصر والحكومة البريطانية حسب ما جاء في اتفاقية الحكم الذاتي وتقرير المصير لعام ١٩٥٣م، أو في إطار علاقة الجنوب مع الشمال وفق مقتضيات اتفاقية السلام الشامل لعام ٢٠٠٥م[118]. إذاً الانتخابات القومية ليست غاية في حد ذاتها، بل وسيلة لإعداد المسرح السياسي السوداني تجاه خطوة مصيرية تقضي باستمرار وحدة السودان المستدامة، أو انفصال الجنوب عن الشمال عبر استفتاء عام. فالوحدة المستدامة هي الخيار المنشود والأفضل، لكن لا يتم تحقيقها إلا في ظل حكومة منتخبة راشدة ومدركة لسلبيات الانفصال. فالحكومة الراشدة لا تؤسس إلا في ظل مناخ سياسي تسوده الحرية وسماع الرأي الآخر، وعدالة القسمة في السلطة والثروة. فإذا كانت قضية السودنة، وجلاء القوات الأجنبية من السودان من متطلبات إجراء الانتخابات البرلمانية الأولى لعام ١٩٥٣م، فإن إلغاء القوانين المقيدة للحريات (قانون الأمن الوطني، والإجراءات الجنائية، وقانون الصحافة والمطبوعات، ورفع حالة الطوارئ) من أولويات المرحلة الحالية؛ لأن إلغاءها أو تعديلها يسهم في إجراء انتخابات حرة ونزيهة، تعبّر نتائجها عن الأوزان الحقيقية

(١١٧) مقتطفات من وقائع ورشة العمل التي عقدتها المفوضية القومية للمراجعة الدستورية بالتعاون مع شعبة العلوم السياسية، جامعة الخرطوم، قاعة الشارقة، ١٤ مارس ٢٠٠٨م، صحيفة الأيام، العدد ٩٠٥٨، ١٥ مارس ٢٠٠٨م.

(١١٨) قانون الانتخابات القومية لسنة ٢٠٠٨م، الفصل الرابع، الفرع الثاني، المادة ٣٠.

للقوى السياسية المشاركة فيها؛ إلا أن مسودات القوانين المشار إليها أعلاه كانت محل شد وجذب بين الأحزاب الحاكمة والقوى السياسية المعارضة التي طرحت، إلى جانب تعديل القوانين المقيدة للحريات، فكرة قيام حكومة قومية تشرف على إدارة الانتخابات، بحجة أن هذه الخطوة ستوفر المناخ الصحي اللازم لإجراء انتخابات ديمقراطية ونزيهة. القوانين المقيدة للحريات تم تعديلها بعد جدلٍ شديد كاد يفضي بانهيار حكومة الوحدة الوطنية، لكن معظمها تمت إجارته عن طريق المجلس الوطني، برغم من تحفظات بعض القوى السياسية، أما فكرة قيام حكومة قومية لم تتبلور على صعيد الواقع نسبة للمعارضة التي واجهتها من قبل الحزب الوطني الحاكم.

تحديات في طريق الانتخابات

يعدُّ الالتزام بنتائج التعداد السكاني الخامس من أهم التحديات التي تعتري طريق الانتخابات القومية القادمة، علماً بأن التعداد يتصل بحزمة من القضايا المهمة المختلف حولها سياسياً، وتأتي في مقدمتها قضية تقسيم الدوائر الانتخابية، وتحديد معايير تقسيم الثروة بين أقاليم السودان المختلفة، وتوزيع الخدمات طبقاً للكثافة السكانية، ومعرفة طبيعة التغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي طرأت على التركيبة الديمغرافية في السودان بسبب النزاعات الأهلية والظروف الطبيعية، والهجرة إلى الخارج، ومردود العائد النفطي على المشهد الاقتصادي. وانسحاباً على أهمية هذه القضايا المحورية بدأ الصراع السياسي محموماً قبل الشروع في

عملية التعداد السكاني الخامس، حيث شكك بعض الخبراء القانونيين والأحزاب السياسية في حيدة مجلس الإحصاء السكاني القومي، متعللين بأن تكوينه قد جاء على نسق حكوميٍّ مسيس، أفقده الصفة الحيادية. وذلك استناداً إلى المرسوم الرئاسي الذي شُكِّلَ بموجبه مجلس الإحصاء السكاني برئاسة الفريق بكري حسن صالح، وأمانة الدكتور يسن الحاج عابدين، مدير الجهاز المركزي للإحصاء، وعضوية وزير المالية الاتحادي، ووزير مالية الجنوب، ومدير مفوضية الإحصاء والتعداد بالجنوب، وممثل المجلس الوطني، وممثل مجلس الولايات، واثنين من الخبراء في مجال الإحصاء. ويبدو أن هذه الانتقادات قد أثارت حفيظة القائمين على أمر المجلس، ودفعتهم إلى إصدار بيان يؤكدون فيه أن الإحصاء السكاني «عمل فني محايد ينفذه محايدون محليون ودوليون بناءً على إجراءات قياسية ودولية، ولا علاقة له البتة بالحكومة، وإن لجنة المراقبة في مجلس التعداد السكاني تضم أكاديميين وأحزاب تراقب العملية» الإحصائية. فلا شك أنهم محقون فيما ذهبوا إليه، لكن الضمانات الفنية التي أكدوا عليها لا تمنع الخوف من طغيان نفوذ الجهات الإدارية ذات اللون السياسي الصارخ على حساب الجوانب الفنية، وبذلك سيأتي الإحصاء مشوهاً وفاقداً للشرعية؛ لأنه لا يلبي الأهداف الكلية التي أُسس عليها.

وبالفعل بدأ هذا التوجس يظهر جلياً في موقف الحركة الشعبية الرافض لنتائج التعداد السكاني الخامس التي اعتمدتها مؤسسة رئاسة الجمهورية في السادس من مايو ٢٠٠٩م، وكلفت بموجب ذلك المجلس القومي للتعداد السكاني بأن يقوم بإجراء التحليلات الفنية للمؤشرات

الاجتماعية، والاقتصادية، للاستفادة منها في التخطيط القومي الشامل، وأن تشرع المفوضية القومية للانتخابات في تقسيم الدوائر الانتخابية. بيد أن الحركة الشعبية قد شككت في نتائج التعداد السكاني الخامس، ووصفتها بعدم النزاهة والشفافية، ورفضت الاعتماد عليها كمعيار لتقسيم الدوائر الانتخابات، والقضايا الأخرى المرتبطة بتقسيم الثروة، والاستفتاء. فلا عجب أن موقف الحركة الشعبية الرافض لنتائج التعداد السكاني سيشكل عقبة كداء في طريق الانتخابات، إذ لم يتواضع الجميع على معايير مهنية وسياسية تخرج العملية الانتخابية من هذا النفق المظلم[١١٩].

والتحدي الآخر يرتبط بتباين مواقف الحكومة والأحزاب وتنظيمات المجتمع المدني حول إجراء الانتخابات في دارفور. فالدكتور نافع علي نافع، نائب رئيس حزب المؤتمر الوطني، يشدد على ضرورة انعقاد الانتخابات في موعدها في كل أنحاء السودان بما فيها دارفور، وحجته في ذلك أن «الأمن مبسوط في ٩٩٪» من أنحاء دارفور، وأن هذه «النسبة أكثر من كافية لإجراء الانتخابات» في الإقليم المنكوب[١٢٠]. وفي الوقت نفسه يرى الدكتور كمال عبيد، أمين أمانة الإعلام بالمؤتمر الوطني ووزير الدولة للإعلام، أن «قضية دارفور لا علاقة لها بقيام الانتخابات، وأن السودان جرب في حقب مختلفة عدم إجراء الانتخابات في كل أنحاء البلاد، ورغم

---

(١١٩) لمزيد من التفصيل انظر: علاء الدين بشير، «صراع الرؤى والإرادات فى عملية التعداد السكاني فى أزمنة الشك والتسييس»، صحيفة سودانايل الإلكترونية.

(١٢٠) عمار عوض، «دارفور بين الانتخاب والانسحاب»، صحيفة الأحداث، العدد ١٣٩، ٢٧ فبراير ٢٠٠٨م.

ذلك قامت برلمانات مسؤولة»[121].

وفي الاتجاه المعاكس لموقف الحزب الحاكم يبرز موقف الحركات والتنظيمات الرافضة الانتخابات دون التوصل إلى سلام عادل، ويأتي في مقدمة الرافضين حركة تحرير السودان بقيادة كبير مساعدي رئيس الجمهورية، مني أركو مناوي، وحركة تحرير السودان جناح عبد الواحد محمد نور، اللتان ترفضان الانتخابات قبل إحلال السلام وإعادة توطين النازحين والمشردين بسبب الحرب في دارفور.

ويتجسد بين هذين الموقفين المتناقضين موقف الحركة الشعبية المشاركة في الحكم، الذي يمثله ياسر عرمان، معتبراً «إن التقرير بشأن قيام الانتخابات في دارفور من عدمها يحتاج إلى مناقشة في أجهزة الدولة، وبين كافة الأحزاب، ومع أهل دارفور خاصة، وعلى صعيد الحركة فإنه من المبكر إصدار حكم في قضية تقع في دائرة الاستراتيجيات وتحتاج إلى تقييم دقيق ... لكن قيام ... الانتخابات بدون دارفور سيكون حدثاً جللاً تترتب عليه تعقيدات كبيرة»[122]. ويصب في الاتجاه ذاته مقترح مرشح رئاسة الجمهورية، الدكتور عبد الله علي إبراهيم، الذي يؤمن على ضرورة إقامة «الانتخابات في دارفور، بصورة مفصلة على وقائعها الديموغرافية، والاحتقانية، والأمنية الراهنة»، وذلك وفق آليات تتفق عليها القوى السياسية، «لتسد مسد التسجيل والتصويت المباشرين». لأن

---

(١٢١) أحمد فضل، «عرمان: التقرير بشأن قيام الانتخابات دون دارفور يحتاج إلى تدقيق»، صحيفة الصحافة، العدد٥٢٩١، ١٢ مارس ٢٠٠٨م.

(١٢٢) المصدر نفسه.

النظام الديمقراطي، من وجهة نظره، هو المدخل الأمثل لحل مشكلات دارفور؛ لأنه سيقع موقعه من رغبة سواد الدارفوريين، «بعد شتات طال، إلى استرداد صوتهم السياسي ليقرروا بشأن صورة الحكم في ولايتهم، والوطن بأسره»[١٢٣].

فلا غرو أن هذه المواقف المتباينة تجسد نوعاً من الربكة السياسية التي تذكرنا بواقع الحال في الجنوب عام ١٩٦٥م، عندما عجزت لجنة الانتخابات العامة من إعداد قوائم الناخبين في المديريات الجنوبية بالصورة المرجوة، وانسحاباً على ذلك نبعت فكرة المفاضلة بين إجراء انتخابات جزئية في السودان أو تأجيل العمليّة الانتخابية برمتها. وانقسم الرأي السياسي حول هذه القضية بين الإجراء الجزئي والتأجيل، وكانت كفة المؤيدين للإجراء هي الراجحة، السبب الذي أدى إلى مقاطعة حزب الشعب الديمقراطي للانتخابات الجزئية التي أُجريت في شمال السودان، ودفعه إلى اتهام المشاركين فيها بـ«الخيانة الوطنية»؛ لأنهم من وجهة نظره قد مهدوا الطريق لانفصال الجنوب عن الشمال[١٢٤]. فلا غرو أن إجراء الانتخابات في الشمال دون الجنوب كان له انعكاساته السالبة على المشهد السياسي، كما بينا ذلك في كتاب **الانتخابات البرلمانية في السودان (١٩٥٣-١٩٨٦)**، وكان أيضاً واحداً من الأسباب التي أربكت العمل الديمقراطي

---

(١٢٣) عبد الله علي إبراهيم، «مرة أخرى: عن قيام الانتخابات في دارفور أصالة عن الولاية»، صحيفة سودانايل الإلكترونية، ٢/ ٥/ ٢٠٠٩م.

(١٢٤) أحمد إبراهيم أبوشوك والفاتح عبد الله عبد السلام، **الانتخابات البرلمانية في السودان**، ١٣٧.

داخل الجمعية التأسيسية وخارجها، ووسَّعت الشقة بين الشمال والجنوب، وعجلت بحلِّ الجمعية التأسيسية قبل انتهاء دورتها القانونية، دون أن تنجز الدستور، وتحلّ كثير من القضايا السياسية العالقة، بل شغلت نفسها بإجراءات حل الحزب الشيوعي السوداني وطرد نوابه من البرلمان، وتداعيات الصراع الذي نشب بين رئيس حزب الأمة السيِّد الصادق المهدي وعمه السيِّد الهادي المهدي راعي الحزب وإمام الأنصار(١٢٥).

والتحدي الثالث، كما يرى الأستاذ المحامي إبراهيم علي إبراهيم، يتمركز حول إمكانية توعية الناخب السوداني؛ لأن الذين لم يشتركوا في انتخابات عام ١٩٨٦م أصبحوا الآن مؤهلين للمشاركة في الانتخابات القادمة؛ إلا أنهم لم يشهدوا أية انتخابات ديمقراطية، وليس لهم إرث انتخابي تاريخي أو معرفة واسعة بثقافة الانتخابات الديمقراطية تأهلهم لأداء الدور الانتخابي المناط بهم حسب الصورة المرجوة، فلا جدال أن هذا الواقع يضع تحدياً حقيقياً أمام الأحزاب السياسية وتنظيمات المجتمع المدني والمؤسسات الحكومية، لتقوم بتوعية هذه الأجيال التي تشكل الثقل الانتخابي في الانتخابات القادمة، وإليها يستند محور التغير السياسي في السودان(١٢٦). فضلاً عن ذلك إن العملية الانتخابية ستكون أكثر تعقيداً؛ لأن الناخب في الشمال يجب أن يختار مرشحيه عبر ثمانية بطاقات، بطاقة لرئيس الجمهورية، وأخرى لوالي الولاية، وثلاثة بطاقات

---

(١٢٥) المرجع نفسه، ١٧٢-١٧٣.

(١٢٦) إبراهيم على إبراهيم، «دراسة حول قانون الانتخابات السودانية الجديد»، صحيفة الرأي العام، العدد ٣٧٧٤، ١٧ مارس ٢٠٠٨م؛ العدد ٣٧٧٨، ٢١ مارس ٢٠٠٨م.

لمجلس الولاية (جغرافية، حزبية، المرأة)، وثلاثة بطاقات مماثلة للمجلس الوطني؛ وسيدلي صنوه في الجنوب بأربعة بطاقات إضافية، واحدة رئيس حكومة الجنوب، وثلاثة مجلس الجنوب، أي في الجنوب اثنتي عشرة بطاقة. وفوق هذه التحديات الإجرائية المرتبطة بتوعية الناخب، نلحظ إن الإرث الانتخابي السوداني بالرغم من تاريخه الطويل الذي يرجع إلى عام ١٩٥٣م إلا أنه إرث تاريخي متقطع بفعل الانقلابات العسكرية، ولا يشكل منظومة تراكمية يمكن الاستفادة من مرجعيتها الفقهية والسياسية في حل المشكلات والنـزاعات السياسية التي تبرز إلى حيز الوجود أثناء العملية الانتخابية وبعدها. لكن يجب أن لا يمنع هذا الواقع المعقد تنظيمات المجتمع المدني والمؤسسات الحكومية من قراءة أحداث الماضي السياسي بوعي تاريخي، والاستئناس الموضوعي بتجارب الآخرين، لطرح حلول مناسبة لمشكلات السودان الآنية؛ لأن تقدم الشعوب والأفراد يقاس بمدى قدرتهم على فهم التحديات ووضع الحلول المناسبة، علماً بأن كل فعل إنساني يقوم على درجة من التحدي والاستجابة التي تمكنه من تجاوز ذلك التحدي، إذا كانت استجابته استجابةً مدروسةً، أو تقوده إلى الخضوع والإذعان لسلطان التحدي القاهر، إذا كانت استجابته استجابةً رخوةً ونابعةً من وحى تنجيمه وحدسه القاصر. فالمسافة بين التجاوز والإذعان هي المعيار الفاصل في تحديد درجة تقدم الشعوب والأفراد في إطار منظومة الزمن المتغيرة والمتجددة دوماً.

ويرتبط التحدي الرابع بالتغيرات الأساسية التي طرأت على الخارطة السياسية وتضاريسها الديمغرافية، حيث بينت نتائج الاستطلاع الذي

أجرته وحدة قياس الرأي العام بمعهد أبحاث السلم بجامعة الخرطوم أن الحركة الشعبية ستكتسح الانتخابات القادمة في ولايات الجنوب بنسبة ٩٨٪ من أصوات الناخبين، ومنطقة جبال النوبة بنسبة ٩٤٪، ومنطقة أبيي في جنوب كردفان بنسبة ٩٧٪؛ وسيحقق المؤتمر الوطني تفوقاً في شمال السودان بنسبة ٤٢٪، وذلك باستثناء ولايات دارفور التي ستكون الغلبة فيها للحركات الجهوية بنسبة ٩٧٪، وفي شرق السودان ستحصل جبهة الشرق على نسبة ٩٣٪؛ وبناءً على هذه الاستنتاجات سيحصل حزب الأمة القومي على ٢٣٪ من أصوات الناخبين بالمديريات الشمالية؛ والحركة الشعبية على ٢٠٪؛ والمؤتمر الشعبي على ٦٪؛ والحزب الشيوعي السوداني على ٥٪؛ والاتحادي الديمقراطي (المرجعيات) على ٤٪[١٢٧]. وبالرغم من الإشكاليات الفنية التي تعتري نتائج هذا الاستطلاع وتشكك في صدقيتها؛ إلا أنه يعطي أيضاً بعض المؤشرات التي تؤكد أن الانتخابات القادمة، إذا أُجريت بحرية ونزاهة، ستحدث تغيرات واضحة على الخارطة السياسية، بما في ذلك وضع الأحزاب الحاكمة والمعارضة. بالنسبة للأحزاب الحاكمة ستُعدل النسب التي أقرتها اتفاقية السلام الشامل (نيفاشا): ٥٢٪ للمؤتمر الوطني، و٢٨٪ للحركة الشعبية، و١٤٪ للقوى الشمالية، و٦٪ للقوى الجنوبية، وفي المقابل ستفقد الأحزاب التقليدية (الأمة والاتحادي) عدداً من الأصوات في أماكن ثقلها السياسي لصالح الحركات الجهوية، والمؤتمر الوطني، والحركة الشعبية. إذاً اختلال

(١٢٧) نقلاً عن فيصل خالد، «الطريق إلى الحكم الرشيد»، ص ٢٧.

الموازنة السياسية بهذه الكيفية سيطرح حزمة من علامات الاستفهام حول مستقبل اتفاقية السلام الشامل ذات الصبغة الثنائية، وحول موقف التنظيمات الجهوية في دارفور والشرق من معايير قسمة السلطة والثروة التي أقرتها اتفاقية نيفاشا، وحول طبيعة التحالفات السياسية الجديدة التي ستفرزها الحملة الانتخابية ونتائج الانتخابات بين طرفي اللعبة السياسية: الحكومة والمعارضة.

فالتحديات التي أشرنا إليها أعلاه تحتاج إلى قراءة ثاقبة من الأحزاب الحاكمة والمعارضة على حد سواء؛ لأن بعضها يقدح في فاعلية البُعد الساكن للعملية الانتخابية، نسبة لغياب بعض القيم المهنية، وتعاظم النفوذ الحزبي في المؤسسات المرتبطة بإدارة الانتخابات والإعداد لها، وتلك المؤسسات التي كان يفترض أن تُوصف بالحياد والشفافية، الأمر الذي أثار جملة من الشكوك حول نزاهة الانتخابات القادمة وشفافية إدارتها. ويرتبط بعضها الآخر بالبُعد المتحرك للعملية الانتخابية والمتمثل في النظرة الحزبية الضيقة لأهمية البُعد الساكن، وفاعلية البُعد المتحرك في معالجة بعض القضايا الاستراتيجية، مثل قضية إجراء الانتخابات في دارفور أو تأجيلها، فالجدل الدائر الآن في أوساط النخب السياسية يستند إلى مماحكات قطاعية ضحلة لا تفضي إلى إفراز حلول استراتيجية، بل تسهم في تعقيد المشهد السياسي ووضع عربة الكسب الحزبي المحدود أمام حصان المصلحة العامة دون الوصول إلى مصالحة وطنية حقيقية، تشكل الإطار السياسي للعملية الانتخابية في مناخ تسوده حرية الحراك السياسي وشفافية الأداء الحزبي. ونأمل أن لا تكون الانتخابات المزمع عقدها في

٢٠١٠م عبارة عن مساحيق لتجميل القيم الشمولية على حساب أدبيات الديمقراطية الرحبة، وأن لا تكون خطوة تجاه خيار تشظي السودان إلى كينونات سياسية متناحرة على حساب الوحدة المستدامة في إطار التنوع.

هل يرفض الأستاذ شوقي إبراهيم بدري اتهام والده بالعمالة؟ مُسوِّغات الرفض وحجيَّة الاتهام

نشر الأستاذ شوقي إبراهيم يوسف بدري سلسلة من المقالات المثيرة للجدل بعنوان: «الدكتور أحمد إبراهيم أبوشوك ... أقول ليك ...» في صحيفة سودانايل الإلكترونية، واستهلها بإهداء مقتبس من كتاب الدكتور منصور خالد الموسوم بـ السودان: **أهوال الحرب وطموحات السلام- قصة بلدين**[128]، جاء فيه: «إلى إبراهيم بدري الذي لم يصانع في النصيحة خداعاً للنفس، أو ارتكاناً للعنجهيَّة. قال لأهله خذوا الذي لكم، وأعطوا الذي عليكم. إن أردتم أن لا يفسد تدبيركم، أو يختلَّ اختياركم. عزفوا عن رأيه، ونسبوا الرأي وصاحبه للاستعمار، ثم مضوا في خداع النفس، فأغراهم بالآمال العواطل الباطلات. واليوم يعودون إلى ما قاله دون استحياء، ولا يذكرون الرجل وهم التابعون». فالقارئ المتبصِّر بتاريخ الحكم الثنائي في السودان (١٨٩٨-١٩٥٦م) يلحظ دون كبير عناء أن الإهداء انطلق من

---

(١٢٨) منصور خالد، السودان: **أهوال الحرب وطموحات السلام - قصة بلدين**، القاهرة: دار التراث، ٢٠٠٣م.

موقف مشهود للإداري إبراهيم يوسف بدري، فحواه مساندته الصريحة إلى حل قضيَّة الجنوب وفق تصور تلامس أطرافه ما جاء في اتفاقيَّة السلام الشامل (نيفاشا)، التي وقعتها حكومة الانقاذ والحركة الشعبيَّة بعد نصف قرن من الصراع الدامي بين الشمال والجنوب. فإبراهيم بدري كان من ثلة العارفين بواقع الحال في جنوب السودان، والمدركين لتداعيات الصراع بين شطري القطر الواحد؛ لأنه عاش الجُعل الأوفر من عمره العامر بالعطاء في الشمال، وقضى فترة من عمره الزاهر مأموراً إدارياً في الجنوب، فأحبَّه أهل الجنوب وأحبَّهم، وأخلص لهم وأخلصوا له، لدرجة بلغت مراقي المصاهرة، فكانت إحدى زوجاته الثلاث من حسناوات مدينة منقلا وبنات السلطان. فحقاً أن آل العميد بابكر بدري وحواشيهم يمثلون قمةً من قمم التصاهر القومي والتواصل الثقافي في السودان، فهم أول مَنْ وضع لبنَات التعليم الأهلي وتعليم البنات، وأول مَنْ تمرد على كثير من العادات الاجتماعيَّة الضارة، فكانت زيجاتهم عابرة للديار القبليَّة، فتصاهروا مع معظم ألوان الطيف القبلي في بلد المليون ميلاً مربعاً دون شروط مسبقة أو قيود لاحقة، فضلاً عن ذلك إثمانهم بحريَّة الفكر وتباين الرأي في إطار واقعهم الأسري، فاختلاف الرأي لم يفسد لودِّهم قضيَّة.

في ضوء هذه التوطئة يمكننا أن نطرح حزمة من الأسئلة المحوريَّة التي ربما تساعد القارئ الكريم في سماع الرأي والرأي الآخر، وتنقلنا من بؤرة الارتباط الشخصي الضيِّقة إلى دائرة الشأن العام المنداحة للناس أجمعين، علماً بأن المرحوم إبراهيم بدري كان شخصيَّةً عامّة، لها أنصارها المحبون، وأعداؤها الفاجرون في الخصومة. لكن بين هؤلاء وأولئك

يوجد مَنْ يستطيع أن يضع أحداث الماضي الغابرة في نصابها التاريخي دون تحيز ذاهل عن مقاصدها، بل وفق رؤية أكاديميَّة تنطلق من فرضيَّة مفادها توثيق تاريخ السودان الحديث. ويأتي في مقدمة هذه الأسئلة المحوريَّة السؤال المفتاحي والتقليدي: مَنْ إبراهيم يوسف بدري؟ ولماذا اتهمه نفر من خصومه السياسيين بالعمالة والخيانة عندما كان يغرد خارج سربهم؟ وما طبيعة العلاقة التي نشأت بين إبراهيم بدري مُنَاصر فكرة تطبيق النظام الجمهوري الاشتراكي في السودان وأعضاء الجمعيَّة التشريعيَّة الذين اتخذوا موقفاً معارضاً لاقتراح حزب بالأمة الذي نادى بتعجيل الحكم الذاتي وتقرير المصير من داخل الجمعيَّة التشريعيَّة عام ١٩٥١م؟ ومن ثم شرعوا في تكوين حزب سياسي جديد عُرف فيما بعد بالحزب الجمهوري الاشتراكي.

مَنْ إبراهيم يوسف بدري (١٨٩٧-١٩٦٢)؟

هو ابن التاجر يوسف بدري وابن أخ العميد بابكر بدري، درس حتى السنة الثانيَّة بكليَّة غردون التذكاريَّة، ثم عمل بالتجارة مع أبيه في كوستي، وتندلتي، وسنجة، وسنَّار. ولما توفي والده آثر العمل في الوظائف الحكوميَّة ذات الراتب الثابت والمعاش المضمون، فدخل مدرسة نواب المآمير، وتخرج فيها نائب مأمور، ثم بدأ حياته العمليَّة في منطقة الدينكا بجنوب السودان، فعاش بين الدينكا لسنوات طوال، تقدر بعشرين عاماً، تعلم فيها لغتهم، وتزوج منهم، وكتب عن عاداتهم وتقاليدهم سلسلة من المقالات التي نُشرت في مجلة السودان في مذكرات ومدونات. وبناءً على

هذه الخلفيَّة المعرفيَّة بتراث أهل القبائل النيليَّة وصفه الأستاذ محجوب عمر باشري بأنه «أول سوداني شمالي يهتم بالأنثربولوجيا الاجتماعيَّة، وأول إداري سوداني يهتم بدراسة الأقاليم» التي عمل فيها، لذلك أصبح حجةً ومصدراً في ثقافة الدينكا ولغتهم(١٢٩).

وبعد تجربته الثرة في جنوب السودان انتقل إبراهيم بدري إلى وسط السودان، ثم جبال البحر الأحمر، حيث عمل مفتشاً بمركز سنكات، وخلال تلك الفترة التي قضاها وسط قبائل الهدندوة اهتم بتطوير التعليم الأولي، وذلك بتشجيعه لمشروع المدارس الصغرى ذات المُدرس الواحد بدلاً من الخلاوى الدينيَّة، وقد أثمرت تلك الجهود في تعليم النشء في منطقة كومسانة، وهيأ، وصمد. وفي النيل الأبيض أنشأ مشروع أم هاني الزراعي، وحاول من خلاله أن يطوِّر النشاط الفلاحي في المنطقة، لتتم عمليَّة ترقية البيئة المحليَّة عن طريق التعليم والخدمات الصحيَّة؛ إلا أن جهوده في هذا الشأن واجهت عدداً من المعوقات المحليَّة والسياسيَّة التي أفضت إلى تأميم المشروع في إطار ثورة الإصلاح الزراعي التي قادتها حكومة مايو (١٩٦٩-١٩٨٥م).

بعد التجربة الإداريَّة والسياسيَّة العامرة بالعطاء والشد والجذب اعتزل إبراهيم بدري العمل العام، وانصرف إلى القراءة والبحث، فكان له صالون جامع في أمدرمان، يحج إليه نفر من رواد الثقافة ووجهاء العاصمة

---

(١٢٩) محجوب عمر باشري، رواد الفكر في السودان، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٩١م، ص: ٤٤.

القوميَّة، نذكر منهم: محمد صالح الشنقيطي، وعبد الرحيم الأمين، ومبارك زروق، والشيخ الخاتم، ومحمد أحمد عمر، والسيِّد محمد الخليفة شريف، ومحمد خير البدوي. ومن جملة القضايا التي كانت تُطرح للنقاش في ذلك المنتدى الحضري: قضيَّة العدالة الاجتماعيَّة، والتعليم الأساس، وقضايا الحريات العامة، واستثمار الأرض. وكان إبراهيم بدري في جلسات ذلك المنتدى، كما يرى يحيى محمد عبد القادر، عقلاً جبَّاراً، وذهناً متفتحاً، له إشراقات تجعله أقرب إلى الفلاسفة أو المتصوفة[١٣٠]. ويبدو أن هذه النزعة المعرفيَّة كانت ناتجةً عن إلمامه ببعض جوانب الفلسفة اليونانيَّة، والمذاهب الفلسفيَّة الحديثة في علم السياسة.

إبراهيم بدري وجمعيَّة الاتحاد السوداني

بعد ظهور ثورة ١٩١٩م في مصر بقيادة المناضل سعد زغلول تأثرت القلة من المتعلمين السودانيين بالثورة، فاتجهوا للعمل السري نسبة للقمع الذي كانت تمارسه السلطات الاستعماريَّة ضد حركات المقاومة، ونتيجة لذلك تأسست جمعيَّة الاتحاد السوداني بأمدرمان في بدايات العقد الثاني للقرن العشرين، بصفتها أول تنظيم سياسي حديث في السودان. وبدأت الجمعيَّة نشاطها السياسي بتوزيع برنامجها السري بين أعضائها؛

(١٣٠) يحيى محمد عبد القادر، شخصيات من السودان: أسرار وراء الرجال، ج ١، ط٢، الخرطوم، المطبوعات العربيَّة للتأليف والترجمة، ١٩٨٧م، ص: ١١٨؛ محمد خير البدوي، قطار العمر في أدب المؤانسة والمجالسة، ط١، الخرطوم: دار النهار للانتاج الإعلامي، ٢٠٠٨م، ص ٢٤٧-٢٥٨.

لأنه برنامج مناهض للوجود الأجنبي ولزعماء القبائل والطوائف الذين تعاونوا مع المستعمر. وكان إبراهيم بدري من المؤسسين الخمسة الأوائل لجمعيَّة الاتحاد السوداني، والذين شملت قائمة أسمائهم عبيد حاج الأمين، وتوفيق صالح جبريل، ومحي الدين جمال أبو سيف، وسليمان كشه. ولحق بهؤلاء الأعضاء المؤسسين للجمعيَّة نفر من صغار الموظفين، وبعض الضباط بقوة دفاع السودان، ونذكر منهم عبد الله خليل، ومحمد صالح الشنقيطي، وخلف الله خالد، و بابكر القباني، وصالح عبد القادر، والشيخ محمد العمرابي، وخليل فرح. ثم وجدت الجمعيَّة دفعة قويَّة عندما انضم إلى صفوفها الضابط علي عبد اللطيف الذي كان معزولاً عن الخدمة نسبة لتصرفاته المعادية للاستعمار، وبدخوله تبلور شعار وحدة وادي النيل ضمن شعارات الجمعيَّة المرفوعة. وكانت الجمعيَّة تمارس نشاطها في تلك الظروف الصعبة في الخفاء عن طريق المنشورات التي كانت توزعها بين أعضائها والمتعاطفين معها، ويُهرب بعضها لمصر، لتُنشر في صحيفة الأهرام، مهاجمةً العلماء وسدنة الحكم الاستعماري، ومناديَّة بوحدة وادي النيل. إلا أن الجمعيَّة كما ورد في مذكرات أحمد محمد يسن، «لم تعش أكثر من ثلاث سنوات حتى استقال بعض أعضائها، وانضموا إلى جمعيَّة اللواء الأبيض، بقيادة الضابط علي عبد اللطيف، بحجة أن فكرة المنشورات السريَّة لا تفي بالغرض، وأن العمل الواضح الإيجابي أصبح لازماً» في تلك الفترة من النضال الوطني ضد الاستعمار[١٣١]. إذاً هذه الخلفيَّة تبرز

---

(١٣١) أحمد محمد يسن، مذكرات أحمد محمد يس، أم درمان: مركز محمد عمر بشير، ١٩٨٧م، ص: ٢٢.

نزعة الأستاذ إبراهيم بدري الوطنيَّة الباكرة، وتؤكد قول الأستاذ شوقي بدري أن إبراهيم بدري رفض لبس الشارة السوداء حداداً على مقتل السير لي أستاك في القاهرة عام ١٩٢٤م، وواضح أنه قد اتخذ هذا الموقف من منطلق وطني صراخ، دون أن يراعي النتائج المرتبة على وضعه الوظيفي، علماً بأنه كانَ يعمل نَائب مأمور تحت رحمة السلطان. فضلاً عن ذلك، فإن جمعيَّة الاتحاد السوداني التي ساهم إبراهيم بدري في تأسيسها كانت نواة لجمعيَّة اللواء الأبيض التي قادت النضال السياسي بهمة صداميَّة أوسع وتضحيات وطنيَّة جسام.

لماذا يُتَّهم إبراهيم بدري بالعمالة والخيانة؟

يقول الأستاذ شوقي بدري: «سئمنا وتعبنا من وصف إبراهيم بدري بالخيانة والعمالة. وهذه الحريقة حنلزمها بالنيران، وخلي تاني دو منقة يجي ويجر خيشنا». دعونا نبتعد قليلاً عن موقف شوقي بدري الذي يدعو إلى إشعال النيران، ونبحث عن المُوسوِّغات التي قامت عليها هذه الاتهامات السياسيَّة، التي يمكن أن تُصنَّف في خانة الكيد السياسي بعيداً عن القدح في وطنيَّة إبراهيم بدري التي لم تكن محل نزاع لمن أراد أن يبحث في سجله السياسي والاجتماعي العامر بالعطاء دون غرض مسبق.

فقد عُرضت هذه الاتهامات نفسها على الأستاذ إبراهيم بدري، عندما وصفه بعض الناس بميوله الإنجليزيَّة، ونعته آخرون بأنه يعمل لمصلحة الإنجليز؛ لأنه كوَّن الحزب الجمهوري الاشتراكي من النُظَّار، والعُمد، وكبار الموظفين، وأصحاب المصالح المنضويَّة تحت لواء حكومة

السودان عام ١٩٥١م. فرد إبراهيم بدري على هؤلاء بقوله: «إن هذا الحزب قد نشر دستوره واضحاً، ونص فيه صراحة على الدعوة لاستقلال السودان استقلالاً تاماً في نظام جهوري. وأن يكون لهذه الجمهوريَّة المستقلة مطلق الحريَّة في أن تدخل في تحالف أو ارتباط مع أيَّة دولة، أو دول لمصلحة السودان فقط... أما النُظَّار فإنهم لم يخرجوا من أن يكونوا مواطنين لهم حقوقهم مثل غيرهم ... ولهم مطلق الحريَّة في أن يعبِّروا عن وجهات نظرهم، أو ينتموا إلى أي حزب، أو يقرروا ما يشاؤون فيما يتصل بمستقبل السودان. وقد يكون لنُظَّار الحزب الجمهوري مصالح مع البريطانيين، لكنني لا أعتقد أن هذه المصالح أكثر من مصالح حزب الأشقاء مع المصريين، أو حزب الأمة مع البريطانيين»[١٣٢]. وواضح من رد صاحب الشأن نفسه والواقع التاريخي المحيط بأحداث تلك الحقبة أن الاتهامات التي أُثيرت في شأن إبراهيم بدري، قد تأثرت بمناورات المستعمر ومكايدات الساسة السودانيين التي كانت تصب في معين الكسب السياسي البخس. ومن هنا جاء اتهام إبراهيم بدري «بالخيانة والعمالة». وفي مثل هذا الواقع السياسي الملبد بغيوم المكايدات الحزبيَّة لا يحتاج الأستاذ شوقي بدري أن يصب الزيت على نيران الاتهامات الزائفة، ويتهم الآخرين بأنهم يسعون إلى تدنيس شخصيَّة إبراهيم بدري الوطنيَّة بالعمالة والخيانة، فإبراهيم بدري بريء من تلك التهم براءة الذئب من دم ابن يعقوب، لكن أبناء يعقوب (أعني قادة الحركة الوطنيَّة) هم الذين

(١٣٢) يحيى محمد عبد القادر، شخصيات من السودان، ص: ١١٨.

شكلوا فعاليات ذلك المناخ السياسي المزكوم، وأضحوا يوزعون صكوك الخيانة والعمالة شمالاً ويميناً من غير رويَّة ولا تؤدة في سبيل كسبهم الحزبي. فنصيحتي إلى الأخ الكريم الأستاذ شوقي بدري أن ينام ملء جفونه عن شواردها ويسهر الخلق جرّاها ويختصم، ولا يكيل اللوم لطلبة التاريخ الذين يستقون معلوماتهم من فيض كيل السياسة الباخس، فلهم العذر أن أثاروا تلك الاتهامات في إطارها التاريخي، وحاولوا أن يكشفوا الحُجب عن مُسوِّغاتها السياسيَّة، والحجج الكامنة وراء إثارتها في تلك السنوات المُلغَّمة بمطامع المستعمر وتطلعات أهل السودان.

إبراهيم بدري والحزب الجمهوري الاشتراكي

يرجع تاريخ فكرة الجمهوريَّة الاشتراكيَّة في السودان إلى عام ١٩٤٦م، عندما تدارسها الأستاذان إبراهيم بدري ومكي عباس، وناقشا مدى صلاحيتها كنظام حكم للسودان. وبعد ذلك نشر مكي عباس عدة مقالات في جريدة الرائد، بيَّن فيها السمات العامة للنظام الجمهوري الاشتراكي، ووصفه بأنه أصلح نظام حكم لبلد مثل السودان، تتعدد فيه القبائل والطوائف، وتسيطر الحكومة على مدخلات الإنتاج الزراعيّ الأساسيَّة فيه.

وأخذت هذه الفكرة شكلاً مؤسسياً بعد انشطار الجمعيَّة التشريعيَّة بين أعضاء حزب الأمة من طرف، وزعماء الإدارة الأهليَّة والأعضاء الجنوبيين من طرف آخر[١٣٣]. وفي ضوء هذه التطورات السياسيَّة اتصل

(١٣٣) المرجع نفسه.

إبراهيم بدري برهط رجال الإدارة الأهليَّة، وتمَّ عقد اجتماع في المقرن في السابع من ديسمبر ١٩٥١م، حضره السادة محمد إبراهيم فرح، وسرور محمد رملي، ويوسف العجب، وأحمد محمد حمد أبوسن، ومحمد ناصر، ومحمد تمساح الكدرو، ومحمد طه سورج، ومحمود كرار، وأحمد يوسف علقم، وإبراهيم الشريف يوسف الهندي، ورحمة الله محمود، وبوث ديو، وعثمان علي، وإدوارد أدوك، واستانسلاوس بياساما، والسعيد علي مطر، ونواي محمد رحال، والأمين علي عيسى، وأحمد الهاشمي دفع الله، والحاج محمد عبد الله، ومنعم منصور، وإبراهيم موسى مادبو، وإبراهيم ضو البيت، وسيرسوإيرو، ومحمد حلمي أبوسن. ووقع معظم هؤلاء الحضور على وثيقة تأسيس الحزب الجمهوري الاشتراكي التي اشتملت على البنود الآتيَة: ١- إنني أؤمن بالجمهوريَّة الاشتراكيَّة إيماناً كاملاً، وأتعهد بالعمل في سبيلها بكل قواي. ٢- أتعاون مع الطبقة المثقفة في البلاد لقيام الحكومة السودانيَّة الحرة في الجمهوريَّة الاشتراكيَّة. ٣- المبادئ والتفاصيل تضعها لجنة خاصة تتكون من زعماء العشائر والجنوبيين والمثقفين»[١٣٤]. وبذلك تمخضت مداولات اجتماع المقرن عن قيام حزب جديد باسم الجمهوري الاشتراكي، ليكون ترياقاً لشُبهة الملكيَّة الحائمة حول حزب الأمة، ومخرجاً من حرج التبعيَّة السياسيَّة لمصر، التي ربما تفقد السودان كينونته القُطريَّة وشخصيته الاعتباريَّة على الصعيد الدولي. فضلاً عن أن مكتب السكرتير الإداري في الخرطوم قد قام بمشايعة الحزب الجمهوري الاشتراكي؛ لأنه

(١٣٤) نُشر نص الوثيقة الكاملة في صحيفة السودان الجديد، عدد ١٣ ديسمبر ١٩٥١م.

كان يسعى من خلال تأييده إلى «تقليص نفوذ حزب الأمة في الريف، وإضعاف قوته في الجمعيَّة التشريعيَّة حتى يكف عن الإلحاح لتحديد موعد مبكر للحكم الذاتي وتقرير المصير لا يروق لحكومة السودان، ويوقع الحكومة البريطانيَّة في حرج مع الحكومة المصريَّة»[١٣٥].

ولا عجب أن هذا التوجه الحكومي قد أكسب الحزب تأييد عدد من النُظَّار والعُمد والمشائخ الذين كانوا يمثلون جزءاً من جهاز الدولة الإداري، وتربطهم مصالح مشتركة مع مكتب السكرتير الإداري[١٣٦]. وفي إطار برنامج الحزب القائم على تقرير المصير، ثمَّن إبراهيم بدري، سكرتير الحزب، أهميَّة النظام الاشتراكي الذي يروِّج الحزب له؛ لأنه سيحول دون انتقال تبعيَّة الجماهير وعبوديتها من غاصب أجنبي إلى مستغل من أبناء البلاد. فغياب العدالة الاجتماعيَّة المتمثلة في المبادئ الاشتراكيَّة، حسب رأيه، ستجعل استقلال السودان استقلالاً أجوفاً، لا يرضي طموحات الأهلين وتطلعاتهم. وانطلاقاً من هذه المبادئ بدأ الحزب الجمهوري الاشتراكي نفير حملته الانتخابيَّة، وسعى لخطب تأييد الجماهير في المدن والأرياف؛[١٣٧]. إلا أن كسبه في الانتخابات كان كسباً متواضعاً، حيث حصل على ثلاث دوائر انتخابيَّة، شملت الدائرة ٤٦ نظارات

---

(١٣٥) فيصل عبد الرحمن على طه، **الحركة السياسيَّة السودانيَّة والصراع المصري البريطاني بشأن السودان، ١٩٣٦-١٩٥٣م**، القاهرة: دار الأمين، ١٩٩٨م، ٥٠٥.

(١٣٦) لمزيد من التفصيل، انظر: يحيى محمد عبد القادر، **شخصيات من السودان**، ج ١، ١١٣-١٣٨؛ فيصل عبد الرحمن علي طه، **الحركة السياسيَّة السودانيَّة**، ٢٠١-٢١٨.

(١٣٧) لمزيد من التفصيل، انظر: فيصل عبد الرحمن على طه، **الحركة السياسيَّة السودانيَّة**، ٥٠٥-٥١٤.

الفونج التي مثلها الناظر يوسف العجب، والدائرة ٤٣ رفاعة التي فاز فيها الناظر محمد حلمي أبوسن، والدائرة ٥٤ نيالا بقارة التي فاز فيها الناظر إبراهيم موسى مادبو. أما رئيس الحزب إبراهيم بدري فقد تمَّ تعينه عضواً في مجلس الشيوخ.

إذاً دور إبراهيم بدري السياسي يجب أن ينظر إليه من خلال بُعدين أساسين. يرتبط أحدهما بالجانب النظري لفكرة الجمهوريَّة الاشتراكيَّة في السودان، الذي روَّج له عبر منتديات نادي الخريجين بأم درمان وجريدة الرائد مع صديقه مكي عباس. وكان يعتقد اعتقاداً جازماً أن النظام الجمهوري الاشتراكي هو أمثل النظم لحكم السودان بعد الاستقلال؛ لأنه إلى جانب وجاهته السياسيَّة، كما يرى الأستاذ إبراهيم بدري، لديَّه القدرة على تطوير الاقتصاد السوداني الذي يرتبط بملكيَّة الأرض والمؤسسات الحيويَّة، حيث إن ٨٧٪ من أرض السودان ملكاً للدولة، و٥٪ ملكيات خاصة صغيرة. فضلاً عن ذلك، فإن الدولة تملك السكك الحديديَّة والبواخر النيليَّة التي تربط مناطق الإنتاج بالأسواق المحليَّة والعالميَّة، وشركة الماء والنور والكهرباء، وبعض المصانع الرئيسة. فلا شك أن رؤية إبراهيم بدري النظريَّة لها وجاهتها، لكن عمليَّة تطبيقها على صعيد الواقع كانت شأناً آخر.

ويرتبط البُعد الثاني باستثمار الأستاذ إبراهيم بدري للصراع الذي نشأ في الجمعيَّة التأسيسيَّة بين قادة حزب الأمة من طرف والنُظَّار والأعضاء الجنوبيين من طرف ثانٍ، وتكوين الحزب الجمهوري الاشتراكي في مرحلة نضال وطني حاسم تجاه الاستقلال. وعند هذا المنعطف تتجلى براعة

إبراهيم بدري في المناورة وإتقانه لفن اللاممكن في السياسة السودانيَّة؛ لأنه كان يرى في النُظَّار سنداً للحزب الجمهوري الاشتراكي، رغم أنهم لا يؤمنون بأطروحاته عن الجمهوريَّة الاشتراكيَّة، لكنهم في الوقت نفسه سيوفرون له السند الجماهيري في أماكن ثقلهم في البوادي والأرياف، ويعينون الحزب الناشئ في سحب البساط من تحت أرجل الطائفيَّة السياسيَّة والأحزاب التقليديَّة. ومن زاوية أخرى نلحظ أن تأسيس الحزب الجمهوري الاشتراكي قد وجد قبولاً حسناً عند حكومة السودان وساستها البريطانيين؛ لأنها كانت تسعى بشتى الطرق والوسائل لإضعاف النفوذ المصري في السودان، وتضيق الخناق على حزب الأمة الذي شب عن طوعها وخرج على نهجها المرسوم في إدارة البلاد. وعند هذا المنعطف ظهرت مناورات الكيد السياسي التي أفضت إلى وصف الأستاذ إبراهيم بدري «بالعمالة والخيانة»، وتلك الاتهامات إذا نظرنا إليها في مجملها نجدها لا تعدو أن تكون مجرد مكايدات سياسيَّة. وزبدة القول أن قيام الحزب الجمهوري الاشتراكي يجب أن يفسر في إطار فن اللاممكن في السياسة السودانيَّة الذي تدثر ببراعة الأستاذ إبراهيم بدري في المناورة، دون أن تفسر تلك المناورة بأنها حشرٌ سياسيٌ، ويعاتبنا الأستاذ شوقي بدري عليها، علماً بأن الأستاذ شوقي حاول أن يفصل بين أفكار إبراهيم بدري عن الجمهوريَّة الاشتراكيَّة، والتي تدل على تفرد صاحبها، وآليات تطبيق تلك الأفكار على صعيد الواقع. فإن هذا الفصل الإجرائي هو الذي يقودنا إلى تصنيف المناورة السياسيَّة في خانة الحشر السياسي، وبين الموقفين تتباين الرؤى السياسيَّة حول الحزب الجمهوري الاشتراكي، والأجندة

الكامنة وراء تأسيسه في تلك الفترة الحرجة من تاريخ السودان الحديث.

خاتمة

نشطت حركة المكايدات السياسيَّة في عهد الحكم الثنائي في السودان (١٨٩٨-١٩٥٦م)؛ لأن إدارة الحكم الإنجليزي - المصري استمدت قوتها من »سياسة فَرِّق تَسُد«، وبذلك خلقت حول نفسها عدداً من المدارات السياسيَّة، والقوى القطاعيَّة (الطائفيَّة، والقبليَّة، والخريجين، والتجار، والعلماء) التي شبهها الدكتور جعفر محمد علي بخيت بالكواكب السيَّارة التي تدور حول شمس السلطة المركزيَّة المشرقة وتستمد قوتها منها. فالارتباط البنيوي للقوى القطاعيَّة بالسلطة المركزيَّة الاستعماريَّة جعلها عرضة للاتهامات الكيديَّة والاحتراق السياسي. فالسيِّد علي الميرغني وُصِفَ بالعمالة، بحجة أنه تعاون مع الإنجليز للقضاء على الدولة المهديَّة، والشاهد المزعوم في ذلك أنه جاء ضابطاً مع الجيش الغازي إلى السودان. فقد وجدت هذه التهمة رواجاً في وسط خصومه السياسيين الذين لم يتثبتوا في صحتها، علماً بأن المصادر الأوليَّة تؤكد بأن السيِّد علي الميرغني عاد إلى سواكن قبل سبع سنوات من سقوط المهديَّة، وانتقل منها إلى كسلا، ثم أخيراً حط رحاله بالخرطوم سنة ١٩٠١م. أي أن الادعاء بأنه جاء مع جيش اللورد كتشنر مجرد مكايدة سياسيَّة لحرق شخصيَّة زعيم الختميَّة الذي ظل مناهضاً للمهديَّة، ومنافساً لزعيم الأنصار السيِّد عبد الرحمن المهدي. وفي المقابل نلحظ أن السيِّد عبد الرحمن المهدي كان في نظر خصومه السياسيين عبارة عن »قطعة من أحجار الشطرنج التي تعمل

في دائرة النفوذ البريطاني». وفي الوقت نفسه ينعته أنصار الإمام المهدي «بأبي الاستقلال» وينْصِفه المؤرخ حسن أحمد إبراهيم عندما يصنِّف حراكه السياسي مع البريطانيين والمصريين »ببراعة المناورة السياسيَّة». إذاً اتهام الأستاذ إبراهيم بدري «بالعمالة والخيانة» يصب في دائرة الاتهامات الكيديَّة الزائفة، التي لا تقدح في قيمة الرجل الاجتماعيَّة وعطائه السياسي. فإبراهيم بدري من الشخصيات الوطنيَّة النادرة والمغمورة في تاريخ السودان الحديث؛ لأنه لم يدوِّن مذكراته كما فعل عمه العميد بابكر بدري، ولم تحظ إسهاماته الثقافية، الإداريَّة، والسياسيَّة بالبحث العلمي المتبصر، بل نلحظ أن اسمه يرد هنا وهناك عندما يكون الحديث عن الحركة الوطنيَّة، ونضال أحزابها نحو الاستقلال. أتمنى أن يوفق الأستاذ شوقي إبراهيم بدري في جمع شتات الآثار المكتوبة عن والده، وتسجيل تراثه الشفوي من صدور الحُفَّاظ ليكون في متناول الباحثين؛ لأنه تراث عَلم جديرٍ بالدراسة والتوثيق دون أن نجعله أسير محبس الاتهامات الكيديَّة الزَائفة.

الدكتور أحمد السيِّد حمد (١٩١٨-٢٠٠٩م)
آخر جيل الاتحاديين الوطنيين

في يوم الخميس الموافق الأول من أكتوبر ٢٠٠٩م اتصل أخي الأستاذ محمد إبراهيم أبوشوك هاتفياً من الدوحة، وأبلغني معزياً بوفاة الدكتور أحمد السيِّد حمد، الذي وافته المنية على فراشه بالخرطوم بحري في ٢٩ سبتمبر ٢٠٠٩م، وأحسستُ من محادثته الهاتفية أن في صوته نبرة حزن دفين، وأسًى جامح؛ لأن الأخ محمد كان أكثرنا تواصلاً مع الدكتور أحمد السيِّد حمد في أيامه الأخيرة، وأرجحنا إلماماً بالإرث الطيب الذي خلفه والده السيِّد حمد أبوسوار في منطقة قنتي، قبل أن يهاجر إلى الكوة، كعادة أقرانه في ذلك العهد، ويطيب له ولأسرته المقام بالنيل الأبيض. وكان حزن الأخ محمد ينطلق أيضاً من تثمنيه للعلاقة العامرة بالود المتبادل بين الفقيد ووالدنا إبراهيم أبوشوك على المستوي الاجتماعي الأسري، والمستوي السياسي الحزبي، الذي تبلورت بعض مشاهده في مساندتهما إلى تأسيس حزب الشعب الديمقراطي في خمسينيات القرن العشرين، على حساب عضويتهما السابقة في الحزب الوطني الاتحادي الذي كان يُوصف برائد

الاستقلال وحزب الطليعة المستنيرة في السودان.

وفي هذه الكلمة الراثية لا أدعي معرفة تامة بتراث الدكتور أحمد السيِّد حمد النضالي في الحركة الوطنية، أو السياسي بعدها؛ لأن الفقيد لم يدون مذكراته، أو طرفاً من تاريخه السياسي، كما فعل رفاقه في الحركة الوطنية الاتحادية، ونذكر منهم: إسماعيل الأزهري (الطريق إلى البرلمان)، وخضر حمد (**مذكرات: الحركة الوطنية السودانية؛ الاستقلال وما بعده**)، والدرديري محمد عثمان (مذكراتي، ١٩١٤-١٩٥٨م)، ومحمد أحمد يس (مذكرات)، وعبد اللطيف الخليفة (**مذكرات عبد اللطيف الخليفة: وقفات في تاريخنا المعاصر بين الخرطوم والقاهرة**). لكن يحدوني الأمل أن تشجع هذه الكلمة المتواضعة في حق الدكتور أحمد السيِّد حمد بعض الدارسين، أو الحادبين على توثيق تاريخ الحركة الوطنية ونضالها السياسي ضد المستعمر في داخل السودان وخارجه أن يضعوا الدكتور أحمد السيِّد في قائمة أولوياتهم البحثية، ومشروعاتهم الأكاديمية المرتقبة؛ لأن مواقف الرجل السياسية، سواء اتفقنا معها، أو اختلفنا، جديرة بأن تُرشح للدراسة والتمحيص؛ لأنها ربما تكشف الحجب عن كثير من القضايا الخلافية والحيوية في تاريخ السوداني الحديث.

إذاً ما مسوِّغات هذه الدعوة للكتابة عن الدكتور أحمد السيِّد حمد؟ ومَنْ الدكتور أحمد السيِّد حمد الذي يمكن أن يُرشح بأن يكون مشروع أطروحة أكاديمية؟ وُلد الصبي أحمد السيِّد حمد في ٣١ ديسمبر ١٩١٨م، في أسرة تجارية ذائعة الصيت في مدينة الكوة، ترجع أصولها إلى البديرية الدهمشية بمنطقة الدفار (قنتي). وبعد أن أكمل تعليمه الأولي بمدينة

الكوة، والأوسط بكلية غردون التذكارية، شد رحاله إلى مصر، حيث درس المرحلة الثانوية بمدارس حلوان، والجامعية بجامعة الملك فؤاد الأول (جامعة القاهرة حالياً). وبعد حصوله على درجة الليسانس في الحقوق من جامعة الملك فؤاد الأول، حصل على منحة دراسية من الحكومة المصرية، أهلّته لنيل درجة الدكتوراه في القانون الدولي من جامعة تولوز بفرنسا. وخلال هذه المسيرة التعليمية الحافل بالعطاء الأكاديمي والنضال السياسي ضد المستعمر خارج السودان وداخله رافق الدكتور أحمد السيِّد حمد نفر أجلاء من أهل السودان، ونذكر منهم: الدكتور محي الدين صابر، والدكتور عقيل أحمد عقيل، والدكتور بشير البكري، والدكتور أحمد الطيب عبدون. ومع هؤلاء النفر وغيرهم كوَّن أحمد السيِّد حمد أول تنظيم للطلبة السودانيين في القاهرة عام ١٩٣٥م، تحت اسم رابطة الطلبة السودانيين، التي قامت بدور طليعي في الدعاية للمسألة السودانية، وفي ربط الحركة الوطنية السودانية بالحركة الوطنية المصرية؛ لأن نضالهما ضد الاستعمار البريطاني كان نضالاً مشتركاً في ذلك الوقت، جمع بين دفتيه حِزَماً من المصالح الثنائية بين البلدين[١٣٨].

وبعد حصوله على درجة الدكتوراه من جامعة تولوز الفرنسية عاد أحمد السيِّد حمد إلى السودان، وانضم إلى صفوف الحركة الوطنية الاتحادية التي كانت في عفوان مجدها الباذخ، والتي رشحته لرئاسة صحيفة صوت

(١٣٨) عبد اللطيف الخليفة، مذكرات عبد اللطيف الخليفة: وقفات في تاريخنا المعاصر بين الخرطوم والقاهرة، ج ١، الخرطوم، دار جامعة الخرطوم للنشر، ٢١، ٤٩٦.

السودان عام ١٩٤٦م. صدر العدد الأول لصحيفة صوت السودان في ١٣ مايو ١٩٣٩م، تحت امتياز شركة مطبعة السلام المحدودة التي كان يملك السيِّد علي الميرغني ٩٠٪ من أسهمها، فضلاً عن أنها كانت منافساً لشركة الطبع والنشر التابعة لدائرة المهدي. وأُسندت رئاسة تحرير الصحيفة أولاً إلى الأستاذ محمد عشري الصديق، وفي عهده نشب عراك صحافي حاد بينه ومحرر صحيفة النيل الأستاذ أحمد يوسف هاشم، وأخيراً أفضى ذلك الصراع إلى استقالة محمد عشري الصديق، وبعده تولى رئاسة تحرير الصحيفة عدد من الصحافيين اللامعين، أشهرهم الأساتذة إسماعيل القباني، وعبد الله ميرغني، ومحمد أحمد السلمابي، والدكتور محي الدين صابر، والدكتور أحمد السيِّد حمد، والمحامي محمد زيادة حمور. عُرفت صحيفة صوت السودان في ذلك الوقت بميولها الختمية، وعدائها السافر للأنصار وحزب الأمة[139].

وفي تلك المرحلة العصية من عمر النضال الوطني اشتهر أحمد السيِّد حمد بمقالاته النارية التي أزعجت الحكومة الاستعمارية، ورفعت أرقام توزيع الصحيفة بين القراء والمهتمين بالشأن السياسي السوداني آنذاك. ويصف الصحافي يحيى محمد عبد القادر الدكتور أحمد السيِّد في هذا الشأن، بقوله: »ذو أسلوب بارع في التكتيك الحزبي... يعتبر من الخطباء المعدودين في السودان... يحسن انتقاء ألفاظه وتوقيعها، ويحسن إبراز معانيها وتوكيدها، يحسن الإثارة في موضعها، والتهدئة في موضعها... فهو قدير في التلاعب بعواطف الجماهير، وتعبئتها، ودفعها حيث يريد، مثله في ذلك

(١٣٩) يحيى محمد عبد القادر، شخصيات من السودان، ص ١٠١.

مثل الصانع الماهر، يحول المادة الخام ويشكلها في سهولة ويسر، وإتقان متحرر في تفكيره من غير شطط... يلتزم التوسط، فلا اندفاع يصل إلى حدود التهور، ولا بطء يصل إلى حدود الجمود. يخلص لبلاده، ويعمل لخيرها وسعادتها، يؤمن إيماناً قاطعاً بالدعوة الاتحادية، ويرى في تحقيق أهدافها ما يدعم سلطان وادي النيل على أرضه وأبنائه، ويعزز مقامه الدولي، ويعينه على التقدم، والنهوض بكل ما يدعم ويعزز كلمة المعذبين والمقهورين في إفريقيا السوداء جميعاً»[١٤٠].

وبفضل ذلك العطاء الصحافي السابل، والنشاط الحزبي الدءوب، والقدرة الحوارية البالغة في إقناع الآخر انتخب الأشقاء الدكتور أحمد السيِّد حمد عضواً في الهيئة الستينية لمؤتمر الخريجين في دورته الخامسة (١٩٥١-١٩٥٢م)، وبعد أن توحدت الأحزاب الاتحادية في حزب واحد يحمل اسم الوطني الاتحادي عام ١٩٥٣م، انتقل الدكتور أحمد السيِّد إلى رئاسة صحيفة العَلَم التي حلّت محل صحيفة وادي النيل، وأضحى السيِّد إسماعيل الأزهري صاحب امتيازها بصفته رئيساً للحزب الوطني الاتحادي. وفي تلك الأثناء لمع نجم العلم كصحيفة يومية سياسية أثناء الفترة الانتقالية وبعد الاستقلال، وصاحبة سبق صحافي في نقل الأنباء الحكومية في كثير من الأحيان؛ لأنها كانت على صلة وثيقة برموز الحكم في السودان. وبعد أن أوقف الزعيم إسماعيل الأزهري جريدة الاتحاد ذات الميول الاتحادية الصارخة عام ١٩٥٥م انتقلت رئاسة تحرير العلم من

---

(١٤٠) المرجع نفسه، ص ١٠٠-١٠١.

الدكتور أحمد السيِّد إلى الأستاذ علي حامد. وكان لمقالات الدكتور أحمد السيِّد التي تُنشر في صحيفة العلم، كما يصفها الصحافي يحي محمد عبد القادر، «الأثر الحاسم في جلاء الغموض الأزهري حتى حصحص الحق واستبان الطريق»(١٤١). والإشارة هنا إلى موقف الزعيم الأزهري الذي لم يكن واضحاً في بادئ أمره من قضية الاستقلال؛ هل يكون الاستقلال استقلالاً تاماً؟ أم في إطار وحدة وادي النيل؟ وكما نعلم فإن واقع الحراك السياسي في السودان ونشاط الصحف السيارة، ومن بينها العلم، جعل مفردات القرار التاريخي الذي أصدره البرلمان السوداني في التاسع عشر من ديسمبر ١٩٥٥م تصب في محصلة الاستقلال التام الذي اشتركت الحكومة والمعارضة في تحقيقه معاً.

أحمد السيِّد حمد والعمل الحزبي

نتيجة للخلاف السياسي الذي نشب بين رئيس الوزراء إسماعيل الأزهري وبعض قيادات الختمية في الحكومة الائتلافية الأولى مع حزب الأمة، أعلنت مجموعة الختمية تأسيس حزب الشعب الديمقراطي في ٢٦ يونيو ١٩٥٦م، واتفقت على انتخاب علي عبد الرحمن الضرير رئيساً، ومحمد نور الدين أميناً عاماً، وأحمد السيِّد حمد أميناً للجان المحلية، والسيِّد علي الميرغني راعياً للحزب. ثم انتخب الحزب لجنته التنفيذية برئاسة الشيخ علي عبد الرحمن، وسكرتارية الدكتور أحمد السيِّد حمد. وبعد ذلك أسس

(١٤١) المرجع نفسه.

الحزب مقره الرئيس في أم درمان، وأصدر صحيفة «الجماهير» إلى جانب «صوت السودان»، ثم أجاز دستوره الدائم الذي يقضي بالعمل على «تحقيق وحدة الأمة العربية، ووحدة الوطن العربي»، والإقرار بالإسلام ديناً رسمياً للدولة مع مراعاة حقوق الأقليات غير المسلمة. وبغض النظر عن الدور الذي حققه الحزب في سبيل إنجاز الوحدة العربية؛ إلا أن تأسيسه قد شق الصف الاتحادي صاحب الأغلبية البرلمانية، وأسهم في تكوين حكومة ائتلافية مع حزب الأمة، عُرفت في ذلك الوقت بـ«حكومة السيِّدين»؛ لأنها كانت تحظى بتأييد السيِّد عبد الرحمن المهدي وجماهير الأنصار من طرف، والسيِّد علي الميرغني وجماهير الختمية من طرف ثانٍ. وعندما تكوَّن حزب الشعب الديمقراطي كان لديه حوالي سبعة عشر نائباً في مجلس النواب، أحد عشر من الختمية، وستة من مجموعة محمد نور الدين وميرغني حمزة. وبتلك القيادة السياسية والسند الجماهيري - الختمي أعد حزب الشعب الديمقراطي للحملة الانتخابية عدتها، وخاضها في ظل تحالف مهزوز مع حزب الأمة ضد الحزب الوطني الاتحادي. وحصل الحزب علي ٣٢ مقعداً في البرلمان، ومن ضمنها مقعد الدكتور أحمد السيِّد حمد الذي فاز في الدائرة ١٠٣ القضارف الغربية بأغلبية مريحة، أهلته لدخول البرلمان، ورشحته ليكون وزيراً في الحكومة الائتلافية مع حزب الأمة[١٤٢].

(١٤٢) لمزيد من التفصيل انظر: أحمد محمد يس، مذكرات، ٣٢٠؛ إبراهيم حاج موسى، التجربة الديمقراطية، ٥٥٤-٥٥٥. لمزيد من التفصيل انظر ظاهر جاسم محمد، مساهمة السيد علي الميرغني (بالإنجليزية)، ٣٨٦-٤٣١. يبين أحمد محمد يسن أن ميرغني حمزة كان نائب رئيس الحزب، وأحمد السيد حمد أمينه العام؛ إلا أن الرواية الواردة في المتن يبدو أنها أكثر =

وبعد ثورة أكتوبر ١٩٦٤م، رُشح الدكتور أحمد السيِّد وزيراً للري في الحكومة الانتقالية، وفي الوقت نفسه اشترك في مقاطعة حزب الشعب الديمقراطي للانتخابات البرلمانية لعام ١٩٦٥م ومقاومتها، حيث أصدرت صحيفة الجماهير، الناطقة باسم الحزب، نداءً إلى رؤساء وأعضاء اللجان الفرعية للحزب، تحثهم فيه بأن يجندوا رجالهم «لمقاطعة الانتخابات، مقاطعةً تامةً»، وأن يعملوا «علي بث النداء المرسل إليهم بين جماهير الدوائر الانتخابية على مختلف أحزابهم ومعتقداتهم»، وأن ينبهوا «جماهير الحزب ليكونوا على أتم يقظة واستعداد، وأن لا يذهب أحد إلى صناديق التصويت؛ لأن التصويت جريمة في حق الوطن». وأن يبذلوا وقتهم وراحتهم «في سبيل إحباط المؤامرة الاستعمارية الكبرى عن طريق مقاطعة الانتخابات التي تهدف إلى فصل الجنوب عن الشمال»[١٤٣]. وبناءً على مثل هذه النداءات التحريضية أعلن أنصار حزب الشعب الديمقراطي مقاطعتهم للانتخابات، وشرعوا في مقاومتها بكافة السبل. وفي قرية ود الفضل برفاعة، مثلاً، أعلنت جماهير حزب الشعب الديمقراطي مقاومة الانتخابات، ومنعت الدعاية الانتخابية في قريتهم؛ إلا أن السلطات الرسمية اعتبرت ذلك الموقف مخالفاً للقانون، وقامت بسجن قيادة الحزب وبعض أعضائه، وبلغ عدد المعتقلين ستين شخصاً.

= موثقية، لأن الباحث ظاهر جاسم وثقها من خلال مقابلة أجراها مع الدكتور أحمد السيد حمد الذي أوضح له بأن محمد نور الدين كان الأمين العام، وقد حل أحمد السيد حمد محله بعد أن تنحى الأول من منصبه.

(١٤٣) صحيفة الجماهير، العدد ٥٣، ٧ أبريل ١٩٦٥م.

وفي تلك الأثناء وردت أيضاً عشرات البرقيات والرسائل إلى مركز الحزب العام بالخرطوم من معاقل جماهير «الإشارة» في مديرتي كسلا والشمالية، معلنةً مقاطعتها للانتخابات، ومقاومتها للحملات الداعية المصاحبة لها. وفي اليوم الأول من الاقتراع وقعت أحداث شغب في القرية نمرة واحد بحلفا الجديدة، راح ضحيتها عشرة مواطنين من أعضاء حزب الشعب الديمقراطي، وأربعة من رجال الشرطة، نتيجة للصدامات التي نشبت أمام صناديق الانتخابات بين الطرفين. وبذلك حمَّل رئيس حزب الشعب الديمقراطي، الشيخ علي عبد الرحمن الأمين، السيِّد رئيس مجلس الوزراء المسؤولية الأدبية والقانونية لحوادث حلفا الجديدة؛ لأنه، حسب وجهة نظره، قد تجاهل «إجماع المواطنين الأحرار على عدم الاشتراك في الانتخابات، بل مقاومتها». وتساءل عن الحكمة وراء «إصرار الحكومة على الاستمرار في انتخابات مجهولة النتيجة، تتم في ظل حراسة مشددة، ووابل من الرصاص، واضطرابات ودماء في جميع أنحاء القطر، ولا يعلم إلا الله ماذا سيحدث في العاصمة يوم ٢٨ إبريل»(١٤٤).

لكن الأحزاب المؤيدة لإجراء الانتخابات في شمال السودان اعترضت بشدة على موقف حزب الشعب الديمقراطي، وحثَّ الناطق الرسمي باسم الحزب الوطني الاتحادي، السيِّد عبد الماجد أبو حسبو، الحكومة على «أن تتخذ الإجراءات القانونية ضد رئيس حزب الشعب، وأقطابه، وصحيفته التي تنشر الدعوة للمقاومة، كما طالب رئيس الحكومة بفصل وزراء حزب

(١٤٤) صحيفة الجماهير، العدد ٦١، ٢٢ أبريل ١٩٦٥م.

الشعب من الحكومة، لعدم أمانتهم وتقديرهم للمسؤولية»[١٤٥]. وكان الدكتور أحمد السيد من أولئك الوزراء الذين وصى السيد أبوحسبو على فصلهم من الحكومة؛ لأنهم كانوا ضالعين في معارضة الانتخابات. وبموجب هذه الإيماءات الحزبية طلب مدير بوليس العاصمة من قاضي جنايات الخرطوم اعتقال السادة علي عبد الرحمن، ومحمد أمين حسين، وعبد الله النجيب، وعبد المنعم حسب الله، ومحمد زيادة حمور، وأحمد جبريل، وعثمان عبد الهادي، تحت المادة ١٢٧ الإثارة؛ إلا أن القاضي أحمد الشيخ البشير رفض الطلب بالاعتقال، متعللاً بأن النائب العام قد أفتى بأنه ليس من حق مجلس السيادة أن يقرر إجراء الانتخابات للجمعية التأسيسية، وأن الحفاظ على الأمن لا يعالجه القبض على الأشخاص المذكورين، وإنما يعالج بأن تكفَّ الحكومة عن استخدام الأجهزة التنفيذية في تنفيذ أمر غير دستوري، وأن القضاء لا يمكن أن يكون كلب حراسة»[١٤٦]. وبموجب أمر قاضي جنايات الخرطوم تمَّ إحضار السيِّد علي عبد الرحمن الأمين للتحقيق معه بشأن الاتهام المثار تحت المادة ١٢٧، وفي تلك الأثناء أمرت المحكمة العليا بإيقاف صحيفة الجماهير إلى أن ينظر في القضية المرفوعة ضدها. وفي اليوم التالي نظرت محكمة جنايات الخرطوم في القضية، و«قررت أن ما نشرته جريدة الجماهير لا يعتبر تحريضاً، وبرأت ساحة الرئيس علي عبد الرحمن، كما أمرت بإطلاق سراح السيِّد عبد المنعم حسب الله»، رئيس تحرير الجماهير، في الحال[١٤٧].

---

(١٤٥) صحيفة العلم، العدد ٧٩، ٢٢ أبريل ١٩٦٥م.

(١٤٦) صحيفة صوت السودان، العدد ١٠٨٥٢، ٢٣ أبريل ١٩٦٥م.

(١٤٧) صحيفة صوت السودان، العدد ١٠٨٥٣، ٢٥ أبريل ١٩٦٥م.

وبعد هذه القراءة الاستقرائية نصل إلى أن قرار إجراء الانتخابات في الشمال وتأجيلها في الجنوب قد ترك بعض الإفرازات السالبة على المشهد القانوني والسياسي في السودان، وقد انعكس ذلك على أدبيات الحملة الانتخابات، وجعلها رهاناً سياسياً بين أولئك الذين يؤيدون إجراء الانتخابات في الشمال دون الجنوب، وأولئك الذين يشككون في نزاهة الإجراء، ويتخوفون من تداعياته السالبة على وحدة السودان. ويبدو أن الصراع الحزبي حول قضية الانتخابات كان صراعاً سياسياً مفهوماً، لكن الغريب في الأمر أن مؤسسات الدولة القانونية والضبطية أضحت جزءاً من ذلك الصراع، ويتجلى ذلك في موقف النائب العام الذي كان يعبر بطريقة غير مباشرة عن موقف جبهة الهيئات الرافض لإجراء الانتخابات، وكذلك موقف قاضي جنايات الخرطوم الذي رفض اعتقال رئيس حزب الشعب تحت المادة ١٢٧، وحاول أن يأتي بتبرير قانوني لدحض التهمة المثارة ضده، وفي الوقت نفسه كان قومندان البوليس أحمد كرار يشكك في نزاهة المحكمة، ويتهمها بتعطيل أعماله الضبطية الخاصة بالقبض على المتهمين؛ إلا أن القاضي لفت نظر الاتهام بأن المحكمة قد قامت بكل الإجراءات اللازمة، وما يجب القيام في إطار سلطاتها القضائية، فلا يجوز للاتهام أن يشكك في نزاهة المحكمة بهذه الطريقة الفاضحة. ولاشك أن هذا المشهد السياسي يؤرخ لواحد من المواقف السياسية الحساسة في تاريخ السودان، والتي ساندها الدكتور أحمد السيِّد حمد بضراوة، وناصب في شأنها أصدقاء الأمس الخصومة السياسية.

وعندما أُعلن اندماج حزب الشعب الديمقراطي والوطني الاتحادي

في حزب واحد تحت اسم «الاتحادي الديمقراطي» تمَّ اختيار الدكتور أحمد السيِّد حمد سكرتيراً عاماً للحزب الوليد، ثم تُرشيحه ممثلاً للحزب في الدائرة ٢١ الخرطوم الشمالية، والتي فاز بقسط وافر من الأصوات فيها، أهله لدخول الجمعية التأسيسية، وشغل وزارة التجارة في الحكومة الائتلافية[١٤٨]. وبعد ذلك ظل وزيراً لوزارة التجارة إلى أن تمَّ اعتقاله بعد انقلاب مايو ١٩٦٩م، وحُوكم في محكمة صورية بتهمة الفساد، وأصدر النظام المايوي أحكاماً قاسيةً ضده، جمعت بين السجن والغرامة؛ إلا أن حكومة مايو عدلت حكمها الصادر بعد فترة وجيزة من الزمن، وأفرجت عن الدكتور أحمد السيِّد.

وعقب العفو عنه انضم الدكتور أحمد السيِّد إلى صفوف المعارضة الاتحادية التي كانت تحت قيادة الشريف حسين الهندي في الخارج، مع نفر من قيادات الاتحادي الديمقراطي، وحزب الأمة، والإخوان المسلمين، ونذكر من القيادات الاتحادية: محمد عبد الجواد، والدكتور عثمان عبد النبي، وأحمد زين العابدين، وإبراهيم محمد حمد، ومحمد الحسن عبد الله يس، وأحمد سعد عمر. وبعد المصالحة الوطنية عاد الدكتور أحمد السيِّد حمد إلى السودان، وآثر العمل السياسي من الداخل؛ إلا أن هذه الخطوة كانت مرفوضة من الشريف حسين الهندي، الذي هاجم بشأنها الدكتور أحمد السيِّد حمد هجوماً سافراً، ووصف موقفه التصالحي مع النظام المايوي بـ«الفجيعة».

---

(١٤٨) أحمد إبراهيم أبوشوك والفاتح عبد الله عبد السلام، الانتخابات البرلمانية في السودان، ١٧٦.

وبناءً على ذلك الموقف رشحت حكومة مايو الدكتور أحمد السيِّد حمد إلى منصب الأمين العام المساعد بجامعة الدول العربية، وظل في ذلك منصبه إلى أن قررت الجامعة العربية تجميد عضوية مصر، ونقل مقر الجامعة إلى تونس بدلاً عن القاهرة، وذلك احتجاجاً على اتفاقية كامب ديفيد التي وقعها الرئيس محمد أنور السادات مع الحكومة الإسرائيلية دون مشورة الزعماء العرب آنذاك، وكان من بينهم الرئيس جعفر محمد نميري. أما الدكتور أحمد السيِّد فكان له موقف آخر، مناهضاً لقرار الجامعة العربية والإجماع العربي؛ لأنه كان يقف في صف الحكومة المصرية، ويرفض الانصياع إلى قرار الجامعة العربية، فبدلاً من الذهاب إلى تونس، آثر العودة إلى الخرطوم، حيث عُين وزيراً للمواصلات.

أحمد السيِّد حمد واتفاقية كامب ديفيد

كما نعلم أن الرئيس المصري الراحل محمد أنور السادات قد وقَّع اتفاقية كامب ديفيد عام ١٩٧٨م مع رئيس وزراء إسرائيل آنذاك، مناحم بيجن، وتحت رعاية أمريكية، أشرفت عليها إدارة الرئيس جيمي كارتر؛ إلا أن التوقيع المصري على تلك الاتفاقية كان له صدًى داوياً في العالمين العربي والإسلامي، وبموجب ذلك جُمدت عضوية مصر في جامعة الدول العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي. وكان الرأي الرسمي والشعبي في السودان مناهضاً لتلك الاتفاقية. وأذكر أنني رافقتُ والدي في زيارة إلى الدكتور أحمد السيِّد بعد عودته إلى السودان، وكانت تلك الزيارة بمنـزل أسرة حرمه الفضلى السيِّدة فتحية أحمد فؤاد شكري، ودار فيها بينهما نقاش ساخن حول شرعية

اتفاقية كامب ديفيد، وتأثيرها علي العالم العربي، والقضية الفلسطينية. فكان موقف والدي يمثل موقف المعارضين الذين يحلمون بمسح إسرائيل من الخارطة السياسية؛ لأنهم كانوا مفعمين بخطابات الرئيس المصري الأسبق جمال عبد الناصر، ومقررات مؤتمر الخرطوم ولاءاته الثلاث: لا تفاوض مع إسرائيل، ولا اعتراف، ولا مصالحة. إلا أن الدكتور أحمد السيِّد كان يفكر بمنهج آخر، مستمد من واقع قراءاته المستقبلية للسياسية الدولة في المنطقة، وإلمامه الواسع بتطلعات قطاع كبير من الشعب المصري، لا يرغب في استمرار حرب الاستنزاف، ويرى في اتفاقية كامب ديفيد كسب سياسي لصالح لمصر، دون أن يقدح ذلك في موقفه المناهض للتطبيع مع إسرائيل. ولا شك أن تلك القراءات السياسية، اتفقنا معها أو اختلفنا، كانت تمثل موقفاً مفصلياً بالنسبة للدكتور أحمد السيِّد تجاه اتفاقية كامب ديفيد. وأذكر أنه كان يحلل ذلك الموقف في حواره مع الوالد بثقافة منبسطة في شؤون السياسة الدولية، وإلمام عميق بسيناريوهات الصراع السياسي في مصر والعالم العربي، وقدرة فائقة في الإقناع، وفقه الحوار مع الآخر. فلا جدال أن موقفه من كامب ديفيد يحتاج إلى دراسة فاحصة في ظل التحولات السياسية التي شهدت منطقة الشرق الأوسط بعد توقيع اتفاقية كامب ديفيد، وانهيار حلف وارسو لصالح الهيمنة الأمريكية في العالم، وبروز بعض الدراسات الاستراتيجية مثل: صدام الحضارات لصموئيل هنتنغتون، ونهاية التاريخ لفرانسيس فوكوياما. ولعل مثل هذه الدراسة تجيب عن طبيعة الحكمة التي ارتكن إليها موقف الدكتور أحمد السيِّد، الذي كان يُعدُّ نشازاً في منظومة الرأي العام في السودان، والرأي الآخر في بلدان العالم العربي والإسلامي.

أحمد السيِّد حمد في سنواته الأخيرة

في خواتيم حياته السياسية لم يكن الدكتور أحمد السيِّد حمد على ودٍّ مع الحركة الإسلامية التي كانت دائماً تقدح في بعض مواقفه السياسية، وفي مقدمتها موقفه الساخر من اعتقالات رموزها في أواخر عهد النظام المايوي، والتي وصف إجرائها المباغت بأنه «ضربة معلم». وبعد سقوط حكومة مايو وقيام الديمقراطية الثالثة رشحه الحزب الاتحادي الديمقراطي نائباً لدائرة الخرطوم بحري الثالثة (رقم ٣٢)؛ إلا أنه لم يوفق نسبة لتعدد مرشحي الحزب الاتحادي الديمقراطي، فكان النصر حليف منافسة الأستاذ حسن نور الدين أحمد، نائباً عن الجبهة الإسلامية القومية. وبعد ذلك حاول الحزب الاتحادي الديمقراطي أن يرد إليه اعتباره السياسي عندما رشحه لعضوية مجلس السيادة خلفاً للعضو الاتحادي الديمقراطي المستقيل، محمد الحسن عبد الله يس؛ إلا أن السيد الصادق المهدي، رئيس الوزراء والحزب الأمة، اعترض على ترشيحه، بحجة أنه من سدنة النظام المايوي، وكاد ذلك الاعتراض أن يعصف بالحكومة الائتلافية؛ ولولا أن الطرفين اتفاقا أخيراً على ترشيح الأستاذ ميرغني النصري عضواً لمجلس السيادة، وخلفاً للسيد محمد الحسن عبد الله يس.

وعندما جاءت الإنقاذ إلى سدة الحكم أعلن الدكتور أحمد السيِّد معارضته الصريحة لنظامها الحاكم، وبذلك آثر الانضمام إلى صفوف المعارضة الخارجية في قاهرة المعز، وظل معارضاً في ذلك المنفى الاختياري إلى أن عاد إلى السودان في نوفمبر ٢٠٠١م، بعد أن أقعده المرض عن العمل

العام وغلبت عليه الشيخوخة. وبعد عودته إلى السودان ظل على طهره ونقائه السياسي، فلم تمتد يده إلى خزائن المال العام، أو استجداء أهل السلطان، بل آثر أن يؤجر جزءاً من منـزله الخاص، ليكون محلاً تجارياً لتأمين موارد دخله المحدودة، ومواجهة تكاليف الحياة الباهظة(١٤٩). وإلى جانب رقة حاله المالي، ظل الدكتور أحمد السيِّد حمد يجاهد في أسر محبسي الشيخوخة والمرض العارض، إلى أن وافته المنية في يوم الثلاثاء الموافق ٢٩ سبتمبر ٢٠٠٩م. وفي صبيحة اليوم الذي يليه، وري جثمانه ثرى مقابر السيِّد المحجوب بالخرطوم بحري، حيث صلى عليه السيِّد محمد عثمان الميرغني صلاة وداع جامعة لجمهرة من أهل السودان. وبعد الصلاة الكافية والدعاء الواجب، أصدر الميرغني بياناً عدد فيه مآثر الفقيد، واصفاً إياه بأنه «رمز من رموز الحركة الاتحادية في شطري وادي النيل، قدم جهده، وعلمه، وشبابه، وقدراته، وخبراته لخدمة بلاده وشعبه. بدأ بمقاومة الاستعمار إبان حكمه للسودان، وصارعه بالعمل النضالي السياسي، ثم بالقلم، كاشفاً وفاضحاً لممارساته ضد حريات المواطنين، وحقهم في الحياة الكريمة. وظل عطاءه الوطني القوي مستمراً حتى نال السودان استقلاله مطلع عام ١٩٥٦م». وبرحيله «فقدت البلاد قائداً وطنياً فريداً، وفقد حزب الحركة الوطنية ابناً من أبنائه البررة...»(١٥٠).

---

(١٤٩) هاشم محمد الحسين عبد الله، «رحيل القطب الاتحادي الكبير الدكتور أحمد السيد حمد»، منتديات الرواد السودانية، (استشارة: ٣ أكتوبر ٢٠٠٩م)، http://www.elrwaad.com/vb/showthread.php?t=2863

(١٥٠) «الميرغني يعني للعشب السوداني الرمز الوطني الاتحادي الكبير الدكتور أحمد السيد =

ألا رحم الله الدكتور أحمد السيِّد حمد رحمة واسعة، بقدر ما قدم للوطن وأهله، فقد عاش شريفاً، ومات نزيهاً، لا يملك ذهباً ولا فضة في هذه الدنيا الفانية غير حب الناس له، ودعواتهم الصالحات إليه، بأن يغفر الله ذنبه، ويبارك له في علمه، ويحشره في زمرة الصديقين والشهداء وحسن أولئك رفيقاً. فالعزاء موصول إلى أرملته الصابرة الحاجة فتحية أحمد فؤاد شكري، التي قاسمت الفقيد سنوات حياته العامرة بالعطاء والابتلاءات، وإلى آل السيد حمد أبوسوار، وأصهارهم، وأقاربهم.

= حمد»، صحيفة سودانايل الإلكترونية، ١ أكتوبر ٢٠٠٩م.

التراث

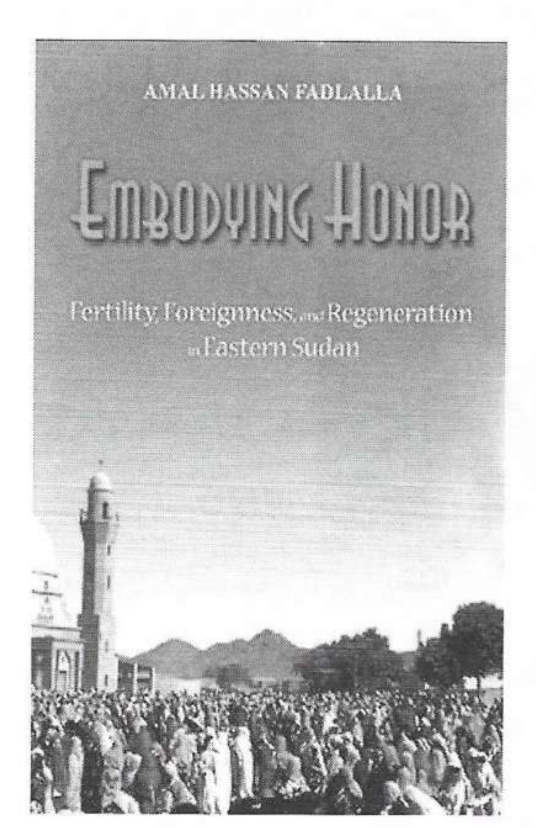
استبطان الشرف
الخصوبة والغرابة والتكاثر
(الاستمرارية) في شرق السودان

الشَّرفُ قيمة اجتماعية-معيارية تتربع على عرش منظومة متكاملة من القيم الإنسانية، وتتبلور في شكل شعور شخصي بالكرامة أو السلوك اللائق اجتماعياً تجاه ثلة من القيم العليا التي يحاول الناس امتثالها. وتشترك في هذه القيمة الاجتماعية معظم المجموعات الإثنية التي تحاول أن تغرس مفهوم الشرف في ثنايا وحداتها الاجتماعية، وتوطِّن له في إطار الممارسة اليومية التي تحاط بهالة من الموروثات الشعبية والمعتقدات الدينية. إلا أن هذا الاهتمام المتوارث بقضية الشرف ومظاهرها الاجتماعية لا يعني أن تلك المظاهر ثابتة في دقائق البيئات المحلية ثبوتاً سرمدياً، بل هي مظاهر ديناميكية في تداولها عبر الزمان والمكان؛ لأنها تتحرك في مدارات قيمية-اجتماعية متقاطعة مع نفسها في محيط ثنائية حقوق الدار وصون العِرض. وبذلك تضحى هذه الثنائية جزءاً من تشكيلة الوعي المحلي ومدلولاته الاجتماعية، التي لا تنفصم عُراها عن عُرى الهُويَّة الجامعة لكل مجموعة إثنية. والهُوية في جوهرها نتاج طبيعي للواقع الاجتماعي والسياسي

والاقتصادي والثقافي والديني الذي تتجلى حصيلته في صياغة وعي الإنسان الفردي والجمعي بقضية الشرف في كنف المجموعة التي ينتمي إليها.

في ضوء هذه التوطئة يمكننا القول إن أول من عالج قضية الشرف في إطار الأخلاق السودانية هو الباحث السويدي تور نوردنستام في كتابه الموسوم بـ **الأخلاق السودانية**؛ إلا أن معالجته كانت معالجة فلسفية، لم توطِّن لقضية الشرف في إطار البناء الاجتماعي لأية مجموعة إثنية في السودان، ولم تُؤسس الدراسة على منهج بحث يتحرك وفق منظومة من النظم الثاوية التي تحكم حركة الأنماط الاجتماعية، وتحدد طبيعة المراكز التي يحتلها الأفراد والجماعات، والأدوار التي يقومون بها في حيز المجموعة الإثنية التي ينتمون إليها. فلا غرو أن المنهج الفلسفي الذي تبناه البروفيسور نوردنستام يختلف عن منهج علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية الذي استندت إليه الدكتورة آمال حسَّان فضل الله في دراستها لقضية استبطان الشرف وإنعكاساته على الخصوبة والغرابة والتكاثر في وسط المجتمعات النسوية لقبيلة الهدندوة القاطنة بمدينة سنكات وما حولها بشرق السودان. فكتاب الدكتورة آمال حسَّان (Embodying Honor: Fertility, Foreignness, and Regeneration in Eastern Sudan) صدر عام ٢٠٠٧م عن مطبعة جامعة وسكونسن الأمريكية، في ٢٣٣ صفحة من القطع المتوسط، مقسمة إلى فهرس للمحتويات والصور، وكلمة شكر وعرفان، ومقدمة، ثم ستة فصول تدور رحاها حول قضية الشرف ومظاهرها المرتبطة بالخصوبة والغرابة والتكاثر في مجتمع سنكات

وما حوله، وكيف تأثرت هذه المظاهر بفعل الحداثة والتواصل الذي أفرزه الجفاف والتصحر بين بوادي الهدندوة وحضرهم، وبين الغرباء الوافدين إليهم في شكل خدمات مهنية واجتماعية يقدمها موظفون متخصصون، ومواد إعاشية - إغاثية لسد رمق الفجوة الغذائية الذي فرضته سنوات الجفاف العجاف، وقيم اجتماعية دخيلة، تستهدف مظاهر شرفهم المتدثرة بقضايا العرض وحقوق الدار. ثم تلي هذه الفصول قائمة المصطلحات التبداوية (البجاوية) والعربية، وثبت المراجع، وفهرس الأعلام والأماكن والقبائل والمصطلحات المفتاحية. ويتخلل فصول الكتاب الستة عدد من الصور المُجسِّدة لواقع البيئة المحلية الذي تفاعلت الباحثة معه. أما غلاف الكتاب الخارجي فقد صممه الفنان التشكيلي الشافعي دفع الله، بطريقة مُعبِّرة عن واقع القضية موضوع النقاش، إذ وضع في واجهته الأمامية صورة التقطتها عدسة الباحثة لتجمع نسوة أمام قبة الشريفة مريم الميرغنية بسنكات، وفي واجهته الخلفية تبصرة عن محتويات الكتاب، وصورة للمؤلفة، وفذلكة موجزة عن تأهيلها المهني.



أهدتني الدكتورة آمال نسخة من كتابها القيم عن استبطان الشرف في شرق السودان، تقديراً لزمالة جمعت

بيننا في رحاب جامعة الخرطوم في النصف الأول وطرفاً من النصف الثاني من العقد الثامن في الألفية الثانية، وعرفاناً لهمٍّ مشترك في مجال الدراسات السودانية، فلها الشكر أجزله والثناء أوفاه. بحق قرأتُ الكتاب في ثلاث جلسات متواصلة وممتعة بين كوالالمبور ومسقط رأسي بقرية قنتي، ووقتها كنتُ في رحلة إلى السودان لحضور مراسيم زواج أخي طارق أبوشوك التي كانت تمثل طرفاً من قضية الشرف المستبطن في الإنجاب والتكاثر التي عرضتها الدكتورة آمال في ثنايا سفرها الجدير بالاقتناء والمطالعة. وفي هذه المدارسة أودُّ أن أقدم الكتاب للقارئ الكريم من خلال أربعة محاور رئيسة، ترتبط في جوهرها بمفهوم الشرف المستبطن في قضايا الخصوبة، والغرابة، والتكاثر في شرق السودان، وآمل بذلك أن أوفي الكيل، وأختمه بجملة من الملاحظات العامة حول الكتاب، وموضوعه الرائد في مجال الدراسات النسوية في مجتمع يُوصف بالانعزالية وضعف التواصل مع الآخر.



الأصل والأرض والشرف

جعلت الدكتورة آمال حسَّان قبيلة الهدندوة موطناً لدراستها عن الشرف المستبطن في إشكالات الخصوبة والغرابة والتكاثر، وداخل إطار القبيلة اهتمت الباحثة الانثروبولوجية بوضع المرأة؛ لأن واقعها الوظيفي يجعلها أكثر التصاقاً بهذه الإشكالات. وقبيلة الهدندوة، كما ترى الباحثة، من أشهر القبائل البجاوية التي تقطن شرق السودان، ويتمركز أفرادها حول سنكات ومنطقة جنوب دلتا القاشا. وأن معظمهم أهل بادية، يحترفون رعي الإبل والأغنام في كسب معاشهم، ويحافظون على لغتهم التبداوية في تواصلهم المحلي، ويعتقدون في الإسلام ديناً والختمية طريقةً، وفوق هذا وذاك يهتمون بعاداتهم وتقاليدهم الموروثة، لدرجة تجعلهم يتوجسون من التعامل مع الآخر أياً كان شكله ومضمونه. وعند هذا المنعطف ارتبطت عندهم قضية الشرف ارتباطاً وثيقاً، كما ترى المؤلفة، بضرورة الحفاظ على أرض أجدادهم، وصون أعراض أصولهم التي ينحدرون منها وينتسبون إليها.

ويُعدُّ شرف حماية الأرض بالنسبة لهم مسؤولية جماعية؛ لأنهم يجاورون قبائل رعوية أخرى ليست من بني جلدتهم، ويطلون على منافذ مائية وطرق اتصال برية تجلب لهم الغرباء، الذين يؤثرون سلباً في نقاء عرقهم، ويفسدون موارد أرضهم الجدباء المحدودة، ويدنِّسون مفردات أعرافهم الثاوية في المكان. وتحقيقاً لهذه الغاية أُوكلت مهمة حماية حدود الدار، حسب رواية المؤلفة، إلى مجموعة من بطون القبيلة وأفخاذها،

فالجميلاب ظلوا يقفون سداً في وجه هجرات البني عامر، والشبوديناب مقابل جيرانهم البشاريين، والمحموداليهداب ضد تعديات الشكرية على مشارف نهر عطبرة.

هكذا يقف شرف حماية الانتماء العرقي الذي تدنِّسه عملية الزواج خارج إطار العشيرة صِنْواً لشرف حماية الدار، حيث يتجلى ذلك في تمييز الهدندوة لسلالة جدهم براكوين وجدتهم هدات حسب تقابلية الذكورة والإناثة؛ لأنهم يضعون أحفاد براكوين المنحدرين من أصلاب أولاده السبعة في مرتبة أسمى من أولئك المنحدرين من ترائب بناته السبع، وحجتهم في ذلك أن الأخيرين ينسبون إلى أصول أجنبية (شايقية وجعلية وفونجاوية وشكرية). والطريف في الأمر أن أبناء البنات أنفسهم يفضلون الالتحاق بأهل أمومتهم نسباً ووطناً، ويشاركونهم في سائر عاداتهم وتقاليدهم الموروثة؛ إلا أن هذا الالتصاق الأمومي، حسب رؤية المؤلفة، لم يشفع لهم أن يكونوا هدندوة من الدرجة الأولى. ويُعدُّ هذا الموقف بمثابة الفرضيَّة الناظمة لفصول الكتاب في معالجتها لكثير من القضايا المرتبطة باستبطان الشرف حول الخصوبة والتكاثر ومخرجاتها الذكورية والأنثوية.

استبطان الشرف وتحديات الغرابة

خصصت الدكتورة آمال حسَّان الفصل الثاني (ص ٥٦-٧٩) من كتابها لمعالجة قضية الغرابة وتداعياتها على مظاهر الشرف المستبطنة عند الهدندوة، حيث أنها وضعت إطاراً واسعاً لمفهوم الغرابة والغرباء، يشمل

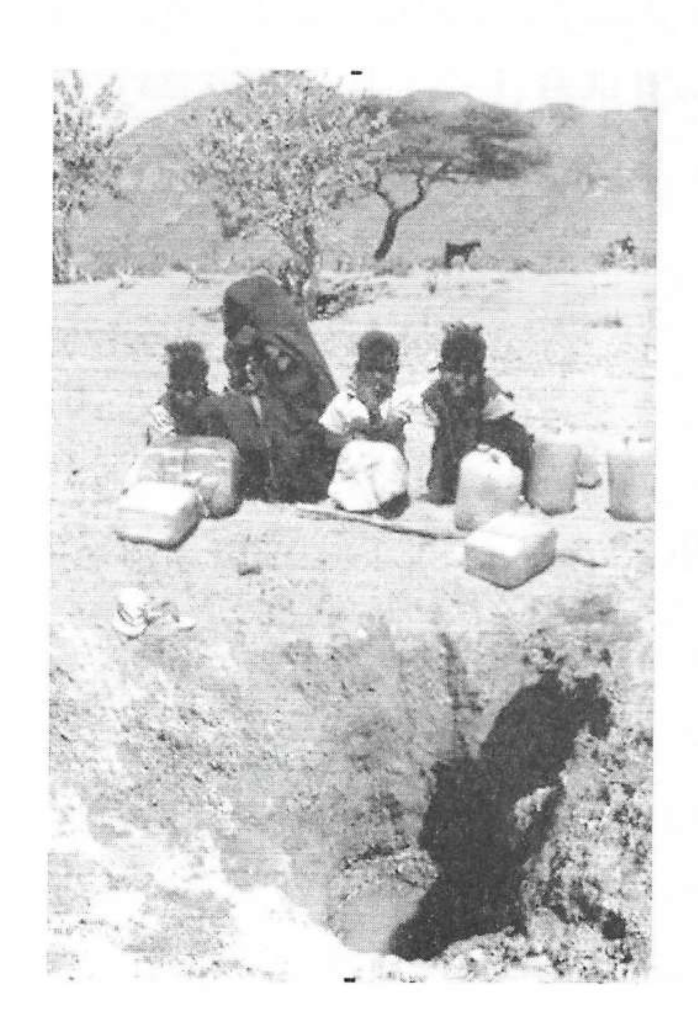
الإنسان، والظروف الطبيعية المحيطة بدار الهدندوة، والأرواح الشريرة، والمنتجات المستوردة. فالبحر الأحمر، مثلاً، قد جلب إليهم الغرباء المستعمرين الذين اغتصبوا أرضهم، وأسسوا فيها عدداً من المدن، مثل سواكن، وبورتسودان، وسنكات، ثم جذبوا إليهم عدداً من السودانيين الشماليين (البلويت) الذين لا يربط بينهم عرق واحد، ولا تجمع بينهم أعراف وتقاليد ثاوية يتواضعوا عليها كما هو الحال في ديار الهدندوة. ومن ثم فإن حضور الغرباء بهذه الكيفية كان حضوراً مرفوضاً من وجهة نظر الهدندوة؛ لأن فيه منقصة للشرف المستبطن في حماية الدار أرضاً وعُرفاً، وصون العرض نقاءً وأصلاً. فالغرباء حملوا معهم عاداتهم وتقاليدهم التي تتعارض مع قيم أهل الدار. وتذكر المؤلفة منها - نقلاً على لسان اخباريَّاتها - شرب الخمر، والسرقة، وعدم الأمانة، والسلوكيات النسوية غير المستقيمة حسب منظور المرأة الهدندوية الذي يرفض الاختلاط مع الجنس الآخر، وينبذ التفسخ الفاضح لمحاسن المرأة صوتاً وشكلاً. (ص ٥٩). وإلى جانب نقدهم للشماليين الوافدين إلى أراضيهم، نجدهم يقدحون في هجرة البني عامر التي جلبت إليهم بعض الأمراض الغريبة التي أثرت سلباً على خصوبة نسائهم ونمو أطفالهم. وكذلك الحال بالنسبة للمهاجرين من غرب إفريقيا (النيجريين والتشاديين) الذين حملوا معهم بعض الأمراض الغريبة المتأثرة بمسَّات الجن والأرواح الشريرة، فضلاً عن تصاهر بعضهم مع الأهلين، وتأثيرهم في نقائهم العرقي وشرفهم الذي يجب أن يصان بعيداً عن تدخلات الغرباء.

ويتجسد الغريب، من وجهة نظرهم أيضاً، في صورة الجن والأرواح

الشريرة التي تحاول أن تلوث أصلهم القائم على ثنائية الدم واللبن، وإنجاب الأطفال وتنشئتهم ورعايتهم. وقد استأنست الدكتورة آمال بعدد من الشواهد الفلكورية في هذا المضمار. ونذكر منها قصة الجنِّية «تشوديبيان» التي خرجت من البحر، وتزوجت شاباً هدندوياً وقع في هيامها، وأنجبت منه طفلين، ثم هجرته بعد ذلك وعادت إلى البحر. وفي ضوء هذه الرواية الفلكورية حاولت الدكتورة آمال أن تخرج بعدد من الاستنتاجات التي تعكس موقف الرأي العام من هذه القصة. وأولها أن الزواج من تشوديبيان فيه تدنيس لنقاء الدم الهدندوي، وثانيهما أن تنصلها عن القيام بمهامها الأمومية فيه طعن في شرف الأعراف الموروثة؛ لأن واجبات المرأة الوظيفية عند الهدندوة تتجلى في رعاية أطفالها والعناية بهم، والحفاظ على صون علاقتها الزوجية مع نصفها الآخر. فعدم الانصياع لمثل هذه القيم فيه دحض للشرف المستبطن في الإنجاب وملحقاته، وفيه تدنيس لأعراف الدار المرعية. ومن وجهة نظر الرأي العام أن كل ذلك حدث نتيجة لتجرؤ الشاب الهدندوي المشار إليه في القصة بالسماح للغريبة (تشوديبيان) أن تكون جزءاً من وحدات مجتمعه المحلي دون مراعاة لحرمة العرض والدار، وبذلك انتهك الشرف المستبطن في الإنجاب وملحقاته.

ويأتي تدنيس الشرف أيضاً، حسب وجهة نظرهم الفلكورية، من تناول المواد الغذائية المستوردة أو المجلوبة من خارج ديار الهدندوة؛ لأن هذه الأغذية يرجَّح أنها تؤثر سلباً على صحة المرأة الحامل، وتسهم في إسقاط حملها، أو إنجاب أطفال غير أصحاء، أو موتهم في سن مبكرة. وترى الدكتورة آمال أن كل الإشكالات الإنجابية والتكاثرية التي

يعزوها الأهلون إلى تناول الأطعمة المستوردة، تسهم في صياغة الوعي المحلي، وتحديد موقفه الرافض لاستبدال الذي هو أعلى (الأغذية المحلية المستخلصة من منتجات الألبان المحلية: اللبن، والزبدة، والعصيدة) بالذي هو أدني (مواد الإغاثة والأغذية المستوردة). وقد أوردت المؤلفة في هذا المقام قصة امرأة تعزو عملية إسقاط حملها إلى تناول كمية من زيت الإغاثة ماركة شيف؛ لأنها استنبطت ذلك من نظرات صورة الشيف الموضوعة على جانب من جوانب إناء الزيت، وكانت ترى في تلك النظرات رسالة ضمنية تؤكد بأن »زيت شيف» مسكون ببعض الأرواح الشريرة التي تؤثر على حملها وإنجابها مستقبلاً.



وبذلك نخلص إلى أن الغريب في كل صوره يشكل تحدياً لشرف الهدندوة المستبطن في الخصوبة، والتكاثر، وتربية الأطفال، ودور الأمومة، ومن هنا يجب رفض الغرباء؛ لأن وجودهم يمثل تحدياً لعذرية الدار ونقاء الأصل.

الشرف المستبطن ووظائف الأسرة الزواجية

كرَّست الدكتورة آمال حسَّان جهدها في الفصول الثلاثة اللاحقة (الثالث، والرابع والخامس) في معالجة قضية الشرف المستبطن في الخصوبة والتكاثر، وذلك في إطار وظائف الأسرة الزواجية القائمة على التمايز النوعي بين الذكر والأنثى. واعتمدت في تحليلها لذلك الواقع على حصيلة سلسلة من المشاركات الوظيفية التي أجرتها، والمقابلات غير الموجهة مع إخباريَّاتها، والقراءات الفاحصة في سير بعضهن الحياتية في مجتمع سنكات وما حوله. وبذلك استطاعت أن ترسم لوحة ممعنة في التفصيل والدراية عن وضعية الشرف المستبطن في قضايا الإنجاب والتكاثر، وطبيعة القيم الديناميكية التي تحكم حراكه الاجتماعي داخل فضاء الأسرة وفضاء المجتمع المحلي، وعلاقة هذين الفضاءين بفضاء الغرباء المحيطة بهما. وتتبعت الباحثة الانثروبولوجية ذلك الواقع المعيش عبر حلقات متداخلة تتمحور حول اختيار الزوجة، وبناء عش الزوجية الجديد (الخيمة)، وزواج السُنكاب، وقضية الإنجاب وتوابعها، وتربية الأبناء، وماهية الشرف الذي يحققونه لوالديها وعشيرتهم الأقربين.

ألقت الدكتورة آمال ضوءاً ساطعاً على اهتمام الهدندوة بالزواج المبكِّر، وذلك حفظاً لأبنائهم من الانحراف، وحصراً لاختيار أزواج أولادهم داخل دائرة بنات أصولهم وحواشيهم الأقربين، وضماناً لإنجابهم المبكِّر وتكاثرهم الحافظ للنوع. ولذلك نجدهم يَعُدُّون الزواج خارج إطار العشيرة أو القبيلة ضرباً من ضروب السلوك الاجتماعي غير

اللائق. والشاهد في ذلك القصة التي ترويها الباحثة عن الفتاة الهدندوية المنحدرة من فرع الجميلاب، والتي وقعت في هيام شاب من البشاريين؛ إلا أن أبناء عمومتها اعترضوا على زواجها منه، وطلبوا زواجها لأحدهم، بيد أنها رفضت ذلك العرض، وأصرَّت على موقفها إلى أن توفاها الله سبحانه وتعالى وهي عانس في الأربعين من عمرها. والطريف في الأمر أن أبناء عمومتها حسبوا ذلك الموقف ضرباً من الكبائر، وأصرُّوا على عقد قرانها من أحدهم وهي جثة هامدة على حافة القبر، وبذلك حاولوا أن يصونوا شرفاً كاد أن يُدنس بزواج فتًى من فتيان البشاريين حسب وجهة نظرهم(١٥١). وتؤكد القصة في مجملها أن الزواج من الغريب القريب (البشاريين) والغريب البعيد مرفوض في عرف الهدندوة؛ لأنه يُعَدُّ ضرباً من الاعتداء على الشرف المستبطن في الإنجاب والتكاثر.

وفي ضوء الاختيار القرابي الذي أشرنا إليه تبدأ مراسيم زواج السُنكاب التي ترويها لنا الدكتورة آمال بطريقة قلمية رائعة. والسُنكاب عبارة عن حزمتين من سعف الدوم، تقوم بإعدادهما مجموعة من النسوة مرموقات المكانة في أسرة العريس، وذلك بفضل صيانتهن لحقوق الزوجية، وإنجابهن لكثرة من الأبناء الذكور وقلة من الإناث، مع مراعاتهن لحسن التربية والتنشئة. وبعد أن تُذوق حزمتا السُنكاب بالخرز، والودع، والحرير الأحمر، يبدأ موكب السُنكاب من خيمة أم العريس محفوفاً بأغاني البنات، وزغاريد الحسان، وتبريكات ضريح الشريفة مريم الميرغنية، وبخور أم

(١٥١) آمال حسَّان فضل الله، استبطان الشرف، ص ٨٩-٩٠.

التيمان، دفعاً للأرواح الشريرة ومسَّات الجن عن عش الزوجية الجديد الذي ترفع له الدعوات الصالحات بأن يكون محطاً لإنجاب الأبناء الصلحاء والتكاثر القبلي. وبعد وصول الموكب إلى خيمة أم العروس، وإطعام الضيوف بالتمر (العجوة) واللبن، تتم عملية الطواف سبع مرات حول عش الزوجية الجديد (الخيمة)، ثم بعد ذلك يوضع السُنكاب في مدخل الخيمة، وتتواصل مراسيم الزواج التي تبلغ ذروتها في زف العروس إلى زوجها.

وإذا تمَّ الإنجاب في فترة وجيزة وكان المولود ذكراً تضمن الزوجة إلى حد كبير استمرارية حياتها الزوجية، وتسعى إلى تضاعف الإنجاب والتكاثر فيه، وإذا كان حظها من النسل إناثاً أو كانت عقيماً، تكون عرضة للطلاق أو الزواج عليها بزوجة أخرى. وعند هذا المنعطف تبرز الدكتورة آمال عملية التمييز النوعي التي تبدأ منذ مرحلة الحمل، علماً بأن النساء الهدندويات يعتقدن أن حمل الذكور يكون أكثر رهقاً من حمل الإناث. وتتواصل علمية التفضيل النوعي بعد ميلاد الطفل مباشرة؛ لأن مشيمة (تبيعة) المولود الذكر يحتفى بها وتحاط بهالة من التقدير، ثم تُعلق على رأس شجرة شائكة، حماية للمولود من الأرواح الشريرة، أما مشيمة المولودة الأنثى فتُدفن في الفضاء المجاور لخيمة والدتها، ولا يحتفى بها خارج إطار الدار. وترى الباحثة أن هذا التفضيل فيه حزمة من الدلالات الرمزية؛ لأن وضع مشيمة المولود الذكر على رؤوس الأشجار يرمز إلى دوره الوظيفي المرتبط بحماية الدار والعرض، ودفن مشيمة المولودة الأنثى في فضاء الدار يرمز إلى دورها الوظيفي المرتبط بالإنجاب، وتربية الأبناء، والالتزامات

الزوجية الأخرى، فضلاً عن ذلك أن المرأة في عرفهم، إذا لم تراع قيم الدار والعرض، تكون مجلبةٌ للعار وتدنيس الشرف.

وكما ترى الباحثة فإن الهدندوة لا يربطون قضية عدم الإنجاب بعقم في الرجل، بل يعزون ذلك لعيب في المرأة، أو لأسباب خارجية مرتبطة بالأرواح الشريرة والعين، أو المواد الغذائية المستوردة أو المجلوبة من خارج ديارهم. وتجاوزاً لهذه الإشكالية يبرز دور مشايخ الرُقية والبخرات، وشيخات الأعشاب والزار، وجميع هؤلاء يزعمون أن لديهم القدرة على معالجة مشكلات العقم، والأمراض التي تصيب المرأة أثناء الحمل وبعد الولادة. وبعد الولادة أيضاً يحاربون خطر الأرواح الشريرة والعين بتعليق مصحف في الخيمة التي تجلس فيها النفساء، ويضعون سيفاً خلف سريرها، وحربة في مدخل الخيمة أو الغرفة التي تجلس فيها، ثم يوقدون النار أمام خيمتها لمدة أربعين يوماً.

وأما في حالات الإسقاط المتكررة، أو موت المواليد فيلجأ الهدندوة إلى تبني الأسماء غير المتداولة بين الأسر البجاوية، أو تغيير المكان، أو وشم الطفل بوشم قبيلة أخرى كضرب من ضروب العلاج، تعللاً بأن مثل هذه الإجراءات تقي الطفل من خطر الأرواح الشريرة أو العين. و في هذا الشأن تروي لنا الدكتورة آمال حسَّان قصة امرأة تُدعى زينب من سنكات، كانت ذات خصوبة عالية ورغبة صادقة في الإنجاب والتكاثر؛ إلا أنها أصيبت بموت أطفالها في سن مبكرة. ودرءاً لهذه المصيبة فقد استعانت بعدد من شيوخ الرُقية والمحايات، لكن لم تحقق غايتها المنشودة. فبعد موت طفلها الخامس وحملها بالسادس لجأت زينب إلى فقه المنطق المعاكس (الحلافه)،

إذ إنها غيرت مكان ولادتها، وجهزت فراش نفاسها على طريقة مغايرة لعادات الهدندوة، بحجة أن مثل هذه الإجراءات المخالفة للعرف السائد في المنطقة ستبعد عنها شبح الأرواح الشريرة والعين. وفي هذا الجو المملوء بالتفاؤل وضعت زينب مولودها السادس أنثًى، وعلماً بأن الأنثى ليست كالذكر في بادية سنكات؛ إلا أنها جعلت كل مراسيم ميلادها مثل مراسيم ميلاد المولود الذكر، حيث احتفلت بميلادها احتفالاً عظيماً، ووضعت مشيمتها على رأس شجرة شائكة خارج حدود فناء الدار المخصص للنساء، وذبحت عقيقتها في نهاية الأسبوع الثاني بدلاً عن الأسبوع الأول، وسمتها «نور» دون أن تختار لها أسماً من قاموس الأسماء الهدندوية التقليدية. ويبدو أن زينب فعلت كل ذلك لتُؤمن حياة مولودها السادس، وتفتح صفحة جديدة في مسار حياتها الزوجية والأمومية، بعيداً شبح الأرواح الشريرة والعين، وبعيداً عن هاجس الطلاق، أو الزوجة الثانية(١٥٢).

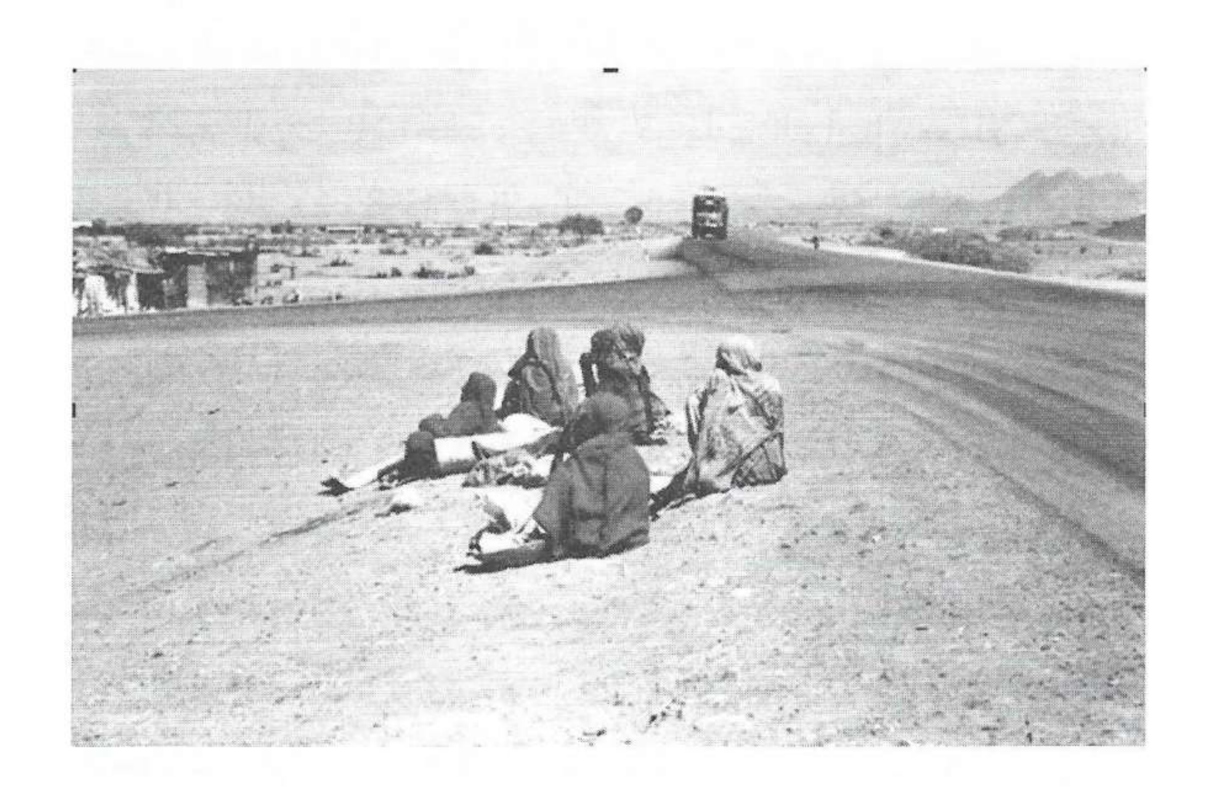
بهذه الكيفية كانت العلاقة بين الشرف المستبطن ووظائف الأسرة الزواجية عند الهدندوة؛ لأن الشواهد التي ذكرتها الدكتورة آمال تؤكد لنا أن ثقافة الهدندوة المرتبطة بالخصوبة والشرف والتفضيل النوعي بين الذكور والإناث هي ثقافة مكملة لثقافة الانتماء والقرابة، ومعضدة بنظرة الهدندوة إلى الآخر خارج حدود ديارهم القبلية، وخارج منظومة أعرافهم الناظمة لأنماط اجتماعهم البشري.

(١٥٢) المرجع نفسه، ص ١٣٣-١٣٦.

الحداثة ورياح التغيير

أعطت الدكتورة آمال في الفصل الأول من كتابها إضاءات تاريخية حول التغيرات الإكُولوجية في منطقة البحر الأحمر، وناقشت في الفصل السادس والأخير مدى تأثير تلك التغيرات في مفردات البناء الاجتماعي وأنساق المعاش في منطقة الهدندوة، وعرضت أيضاً إفرازات الحداثة التي تمثلت في ربط المنطقة بشبكة من الطرق البرية والسكك الحديدية وميناء بورتسودان، وفي مجموعة من المدن والمراكز الحضرية التي أضحت بمثابة فنارات إشعاع حضاري يتعارض بثها الثقافي والاجتماعي مع قيم البادية المنغلقة على ذاتها، والمتشككة في تبعات التواصل مع الآخر، ودرجة تأثيره على شرف الهدندوة المستبطن في حزمة من العادات والتقاليد الموروثة. وعلقت الدكتورة آمال على تأثير الجفاف والتصحر في تصاعد عملية الهجرة من الريف إلى الحضر، وتواتر درجات التواصل مع الآخر عبر المؤسسات الخدمية والإدارية التي أُنشئت في المنطقة، وعبر القيم والتقاليد الثقافية التي جلبها الغرباء معهم، وحاولوا أن يزاوجوا بينها وبين القديم الموروث. واستشهدت الدكتورة آمال ببعض الشواهد التي تؤكد طبيعة هذا التحول الحداثي وانعاكساته على دقائق البيئات المحلية. ونستوثق في هذا العرض بموقف بعض الهدندويات المتعلمات اللاتي يعزون مشكلات الطلاق، وتعدد الزوجات، وتدهور صحة المرأة إلى استبطان الشرف في قضايا الإنجاب والتكاثر والتفضيل بين الذكور الإناث. وانطلاقاً من هذه الملاحظات حاول بعضهن التمرد على ثلة من مفردات النظام الاجتماعي

القائم، والشاهد في ذلك موقف زينب التي آثرت علاج المستشفي على الطب الشعبي، وصبحة التي أنكرت دور الطب الشعبي وحلقات الزار في علاج الأمراض النفسية والإشكالات المرتبطة بقضايا الخصوبة والإنجاب، فضلاً عن اهتمامهن بقضية الكفاءة في الزواج وعدم الإذعان لزواج القريب غير الكفء. كل هذه المواقف تؤكد فرضية الدكتورة آمال بأن هناك تواصل دائم بين معطيات الحداثة والقيم الموروثة في مجتمع الهدندوة المحلي، وأن هذا التواصل سيسهم تدريجياً في إعادة صياغة الشرف المستبطن وعلاقته بقضايا الإنجاب والتكاثر، وكيفية التعامل مع الآخر في إطار حضاري.



خاتمة

نختم هذا العرض بملاحظات عامة حول كتاب الدكتورة آمال حسَّان، علَّنا بذلك نكون قد أفدنا القارئ الكريم بأهمية الكتاب موضوع مدارستنا، وأثرنا بعض النقاط المنهجية التي ربما تسهم في توجيه مسارات الدراسات الانثروبولوجية ذات المنحى النسوي، وتجعلها تصب في محيط العطاء الأكاديمي القومي في السودان.

أولاً: أتفق مع الدكتورة سوندره هيل(١٥٣) بأن كتاب الدكتورة آمال حسَّان يمكن أن يوضع في مرتبة مماثلة لكتاب الدكتورة جونس بودي(١٥٤)، علماً بأن الكتابين يصبان في وعاء الدراسات النسوية، وبينهما وشائج قربى من حيث الموضوع والمنهج؛ لأن الأول يدرس قضية الشرف المستبطن في الإنجاب والتكاثر في شرق السودان، والثاني يقدم مقاربة عن الأرواح الشريرة وقضايا الخصوبة وكيفية علاجها عن طريق الزار في شمال السودان.

ثانياً: إن منهج الدراسة الميدانية الذي استخدمته الدكتورة آمال حسَّان قد ماز مقاربتها عن المقاربات السابقة في مجال الدراسات الانثروبولوجية التي اعتمدت في بحثها وتنقيبها على أقوال

---

(١٥٣) هي سوندره هيل (Sondra Hale)، أستاذ الانثربولوجية قسم الدراسات النسوية، جامعة كلفورنيا لوس أنجلوس.

(١٥٤) انظر كتاب جنس بودي:
Junice Boddy, Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan, Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

الرحالة والمستكشفين ورجال الإدارة الاستعمارية، ونأت أيضاً بنفسها عن منهج التدخل الوظيفي في البحث العلمي. فضلاً عن ذلك فإن مشروع بحث الدكتورة موضوع نقاشنا كان عن قضية حساسة وشائكة، وفي وسط مجتمع عُرِفَ بالتوجس تجاه الآخر. لكن الباحثة أفلحت في مواجهتها لهذا التحدي عندما نأت بنفسها عن أدبيات الدراسات التخمينية، واتخذت منهج البحث الميداني أساساً لدراستها التي نالت بها درجة الدكتوراه من جامعة نورثوسترن الأمريكية، ثم نقَّحتها ونشرتها في صورتها الماثلة بين يدي القارئ الكريم. فكان منهجها الميداني يقوم على شبكة من الآليات البحثية، قوامها الملاحظة بالمشاركة، حيث ارتضت الباحثة لنفسها أن تكون جزءاً من ذلك المجتمع الهدندوي في مظهرها، وسلوكها العام، ومشاركتها اليومية في أنشطة بنات جنسها من النساء، لدرجة أن بعضهن حسبنها هدندوية الأصل؛ إلا أنها عاشت في وسط قبائل «البلويت»[١٥٥]. فهذا الإقرار المحلي موثوقاً مع وضع الباحثة الأنثوي (أي كونها امرأة) قد سهَّلا مهمتها في جمع المعلومات، ومهدا لها الطريق لإجراء المقابلات غير الموجهة، والاستئناس بسير حياة إخباريَّاتها في إطار القضايا المطروحة في ثنايا البحث. وبفضل المعلومات الوافرة وتأهيلها المهني في مجال الانثروبولوجيا استطاعت الدكتورة آمال أن

(١٥٥) آمال حسَّان فضل الله، استبطان الشرف، ص ٦٥.

تعرض مفردات بحثها بطريقة سلسة، ولغة إنجليزية جزلة، تقوم على السرد الوصفي الجيد، والعرض التحليلي الموثق بشواهد العمل الميداني، والاستئناس الدقيق بالأدبيات التي كُتبت في مجال البحث من منظور المنهج والنظرية. وبذلك استطاعت أن تستوفي كل الشروط التي وضعها العلامة إيفانز بريتشارد للعمل الميداني الناجح في مجال الانثروبولوجيا الاجتماعية.

ثالثاً: إن غياب الدراسات المماثلة عن المجموعات الإثنية الأخرى في السودان قد أقعد الباحثة عن تقديم بعض المقارنات المفيدة في ثنايا أطروحتها الرائدة، علماً بأن كثير من قضايا الشرف المستبطن في الإنجاب والتكاثر وتفضيل النوع موجودة في معظم أنحاء السودان وبدرجات معيارية متفاوتة. فلا جدال أن وجود مثل هذه الدراسات كان سيعطينا دفعة معلوماتية قيمة، تعين الباحثين في استنطاق كثير من جوانب الشخصية السودانية؛ لأن دراسة الشخصية السودانية تُعدُّ من الدراسات النادرة التي تحتاج إلى منهج متكامل، يجمع في ثناياه عدداً من منهاج العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويقوم على كم مهولٍ من المعلومات التاريخية والاجتماعية والنفسية والسياسيّة والاقتصادية. ولم أقف على دراسة جادة بمثل هذه المواصفات سوى بحث متواضع أعده المرحوم البروفيسور محمد إبراهيم أبوسليم عن الشخصية السودانية في سبعينيات القرن الماضي، وكان يحسبه نواة لدارسات متكاملة تصب في الاتجاه ذاته فيما بعد. وعلنا نتفق مع أبي سليم

وغيره من الباحثين أن دراسة الشخصية السودانية في إطارها القومي تساعد في إعادة التخطيط لأساليب التنشئة الاجتماعية والسياسية والتعليمية، وتسهم بقدرٍ كافٍ في زيادة الوعي بالذات وخصائصها السالبة والموجبة. وفي ضوء ذلك يمكن إعداد الدراسات الاستراتيجية الحاذقة المرتبطة بالتخطيط الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والتعليمي الواعد على المدى البعيد، وذلك من خلال نظرة موضوعية لآليات التخطيط الاستراتيجي المتاحة في إطار الدولة القُطريَّة ومكوناتها المحلية ذات التنوع الإثني والثقافي والديني، ووضع الدولة الإقليمي مع دول الجوار، وتواصلها الدولي في محيط العولمة وإفرازتها الصالحة والطالحة.

وأخيراً، التهنئة الصادقة للدكتورة آمال حسَّان على هذا الجهد الرائع والمُقدَّر في مجال الدراسات النسوية والانثروبولوجية في شرق السودان، ونأمل أن تنداح دائرة أبحاثها القادمة في كل أنحاء السودان، وتقدم لنا نماذج وأنماطاً عامة لاستيعاب الأبنية الاجتماعية، وتحديد مظاهر التداخل والترابط بين النظم الاجتماعية المختلفة في ذلك القطر القارة، وتستنبط آليات التغيير الاجتماعي في ظل معطيات الحداثة، وطبيعة التغيرات الديموغرافية والسياسية التي شهدها السودان في الثلاثة عقود الماضية. وفوق هذا وذاك أقترح ترجمة الكتاب إلى اللغة العربية ليكون متاحاً لقاعدة أوسع من القراء الذين يهمهم الشأن السوداني وقضايا منطقة البحر الأحمر بصفة خاصة.

عبد الله حمدوه السِنَّاري
مُقرئ الحرم المكي الثبت
ومعلم مدرسة الفَلاح الكفؤ

لفت الأستاذ الدكتور أحمد عبد الرحيم نصر انتباهي إلى إسهامات الشيخ عبد الله بن إبراهيم بن حمدوه السِنَّاري (١٨٥٧-١٩٣١م) في مكة المكرمة، وذلك عندما أهديته نسخةً محققةً من كتابي الموسوم بـ **تاريخ حركة الإرشاد وشيخ الإرشاديين أحمد محمد السوركتي في إندونيسيا**[١٥٦]، وكان نص الإهداء الوارد في صدر الكتاب يقرأ: «إلى جيل العصاميين من السودانيين الذين عاشوا فوق أمجاد بنوها بنور العلم لا عُمد الرخام: الأستاذ أحمد محمد السوركتي (١٨٧٦-١٩٤٣م) رائد حركة الإصلاح والإرشاد العربية في إندونيسيا؛ والداعية ساتي ماجد محمد القاضي (١٨٨٣-١٩٦٣م) الذي أصبح شيخاً للإسلام في أمريكا الشمالية؛ والأستاذ سعيد القدال (١٩٠٣-١٩٧٥م) مفتش التعليم المدني ووزير السلطنة القعيطية في حضرموت». وفور إطلاعه على هذا الإهداء علَّق

---

(١٥٦) أحمد إبراهيم أبوشوك، (تحقيق)، تاريخ الإرشاد وشيخ الإرشاديين أحمد السوركتي في إندونيسيا، كوالا لمبور: مركز أبحاث الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. شركة دار فجر، ٢٠٠٠م.

الأستاذ نصر بقوله: إن قائمة العصاميين السودانيين الذين تركوا أثراً طيباً خارج السودان لا يستقيم ميسمها إلا بذكر الأستاذ عبد الله حمدوه السِنَّاري، فلا عجب أن هذا التعليق الموجز قد حفزني على البحث عن آثار هذا العلامة السِنَّاري، وبدأتُ مسيرة البحث والتنقيب خلال السبع سنوات الماضية في وسط كم هائلٍ من الأدبيات المتناثرة التي تتحدث عن تاريخ التعليم الأهلي في الحَجاز، وذكريات بعض أعلام الحرم المكي مثل الشيخ عبد الحميد مرداد التي نُشرت بعض فصولها في مجلة المنهل، وتراجم الأعلام التي أعدَّها الشيخ عمر عبد الجبار[١٥٧]، وإصدارات الأستاذ أحمد السباعي عن تاريخ مكة[١٥٨]، ومؤلفات الدكتور عبد اللطيف بن دهيش عن الكتاتيب في الحرم المكي[١٥٩]. ولا أدعي أنني قد جمعتُ فأوعيتُ كل ما كُتب عن هذا العَلم السِنَّاري الفذ المشهور في الحجاز، والمغمور في وطنه الأم، بل إن المعلومات والقصاصات التي في حوزتي الآن تعينني فقط على كتابة هذا المقال القصير والمتواضع، الذي أمل أن يكون فاتحة خير تنداح دائرتها لإعداد بحثٍ أشملٍ، يليق بقامة الأستاذ عبد الله حمدوه السِنَّاري، وإسهاماته المعرفية التي كانت تضيء طرفاً من باحات أم القرى التعليمية وما حولها.

---

(١٥٧) عمر عبد الجبار، سير وتراجم بعض علمائنا في القرن الرابع عشر، جدة: مؤسسة تهامة، ١٤٠٣هـ.

(١٥٨) أحمد السباعي، تأريخ مكة: دراسات في السياسة والعلم والاجتماع والعمران، القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربي، د.ت.

(١٥٩) عبد اللطيف بن دهيش، دهيش، الكتاتيب في الحرمين الشريفين وما حولهما، ط٣، مكة: مطبعة النهضة الحديثة، ١٩٨٦م.

السِنَّاري ورحلة الكسب المعرفي

وُلِدَ عبد الله بن إبراهيم بن حمدوه السِنَّاري في السودان عام ١٨٥٧م، وحفظ القرآن على قراءة ورش، ودرس مبادئ الفقه والحساب على والده السيد إبراهيم الحسني، ثم جود القرآن برواية أبي عمر الدوري على الشيخ علي بشارة، وعندما بلغ العشرين عاماً شد رحاله إلى مكة المكرمة، كعادة أترابه من الطلاب السودانيين النابهين الذين درجوا على مواصلة مسيرتهم التعليمية إما في رحاب الأزهر المعمور، أو الحرمين الشريفين بالحجاز. ونحن لا ندري أكثر من ذلك عن تفاصيل حياته الباكرة، ومسيرته التعليمية في السودان، ومُسوغات رحلته إلى الحجاز بدلاً عن رواق السِنَّاريين في الجامع الأزهر. وفي مكة المكرمة جوَّد الصبي عبد الله معارفه القرآنية على يد الشيخين الجليلين إبراهيم سعد، وأحمد حامد التيجي، ومنها هاجر إلى الأزهر في قاهرة المعز، حيث درس العلم على عدد من فحول علمائه، أمثال الشيخ حسنين مخلوف العدوي المالكي، والشيخ عبد الهادي مخلوف، والسيد مهدي بن محمد السنوسي، وشيخ الإسلام عبد الرحمن الشربيني. وبعد أن استجازهم وأجازوه رحل إلي المدينة المنورة، وأدرك المسند العلامة السيد علي بن ظاهر الوتري، ودرس الحديث عليه، ولازم مجالس الشيخ محمد الظاهري المالكي صاحب حسن الوفا لأخوان الصفا، ونهل أيضاً من فيض علماء السادة الحضارمة، أمثال السيد هاشم بن شيخ الحبشي، والسيد علي بن محمد الجفري، والسيد محمد بن صالح جمل الليل المكي. وفي عام ١٩٠٨م حصل عبد الله حمدوه السِنَّاري على

الإجازة العالمية من علماء الحجاز الذين صادقوا له بالتدريس في الحرم المكي. ويُرجح الرأي بأن السِنَّاري كان كديدن أقرانه ينوي العودة إلى السودان، ليكون عالماً مرموقاً يُشار إليه بالبنان في بلد المليون ميل مربع، بيد أن هناك أسباباً غير معلومة لدينا جعلته يؤثر البقاء في أرض الحجاز، حيث لمع نجمه في قائمة رواد التربية والتعليم الأهلي، الذين وضعوا لبنات الانطلاقة التعليمية في عهد الملك عبد العزيز بن سعود[١٦٠].

الكُتَّاب السِنَّاري

يُعدُّ الكُتَّاب من أقدم المؤسسات الإسلامية لتعليم الصبية القرآن، ومبادئ القراءة والكتابة والحساب، وهو أيضاً رمز من رموز التعليم الأهلي في العالم الإسلامي، حيث يُؤسسه في العادة رجل من حفظة القرآن في بيته، وينفق عليه لوجه الله تعالى، أو ينشئه رجل من أهل اليسار، فيؤجر فقيهاً براتب معلوم ليقوم بأمر التدريس فيه. والكتاتيب (جمع كُتَّاب) كانت تمثل القاعدة الأولى للتعليم الأهلي في الحجاز، ونلحظ أن المستشرق سنوك هروخرونية قد تحدث بإسهاب عنها في كتابه عن تاريخ مكة في أواخر القرن التاسع عشر للميلاد، ووصف تقاليدها العلمية وصفاً دقيقاً وممتعاً[١٦١].

---

(١٦٠) عبد الله عبد المجيد بغدادي، الانطلاقة التعليمية في المملكة العربية السعودية: أصولها - جذورها - أولياتها، ج١، ط٣، جدة: دار الشروق ١٩٨٥م، ص ٥٣٢-٥٣٥.

(١٦١) ك. سنوك هورخرونية، صفحات من تاريخ مكة المكرمة، (تعريب علي عود الشيوخ. تعليق محمد محمود السرياني معراج مرزا)، ج ٢، الرياض: دارة الملك عبد العزيز، ١٤١٩هـ، ص ٤٦٧-٥٤٠.

وفي أول تقرير رسمي للحكومة العثمانية عن ولاية الحجاز لعام ١٨٨٣م كان عدد كتاتيب مكة المكرمة يقدر بنحو ثلاثة وثلاثين كُتَّاباً، بها ألف ومائة وخمسون طالباً، موزعة في أنحاء مكة المكرمة المختلفة، وأشهرها كُتَّاب الشيخ عبد المعطي النوري في الشبيكة، وكُتَّاب إبراهيم فودة في أجياد، وكُتَّاب الشيخ أحمد حمام في حارة الباب، وكُتَّاب الشيخ عبد الله حمدوه السِنَّاري في باب الزيادة بزاوية السمان(١٦٢).

أسس الأستاذ عبد الله حمدوه كُتَّابه السِنَّاري عام ١٨٨٢م في دار المراغنة لتحفيظ القرآن ودراسة اللغة العربية، ومبادئ الفقه وعلم الحساب، وبعد فترة قصيرة توسعت أعمال الكُتَّاب، وانتقل مقره إلي أحد بيوت الأشراف عند مدخل باب الباسطيه، ثم إلي زاوية السمان بباب الزيادة، وأخيراً إلي أحد البيوت القريبة من باب الباسطية. وكان الكُتَّاب السِنَّاري يضم جملة من العرفاء والأساتذه الأكفاء الذين ساعدوا الشيخ حمدوه في أداء رسالته التعليمية، ونذكر من هؤلاء الشيخ مصطفى يغمور، وأحمد محمد سوركتي، والسيد أحمد مجاهد. وكانت مهامهم تتجلى في التدريس ومراجعة الدروس للطلاب، وتنظيم سير الدراسة، والإشراف العام، وتوجيه النصح والإرشاد اللازمين للطلاب. وبفضل هذا التنظيم الحاذق ظل الكُتَّاب السِنَّاري فنارةً علميةً يتحلق حولها طلاب العلم، في وقت لم يكن بمكة من المدارس النظامية سوي المدرسة الصولتية التي أسست

---

(١٦٢) عبد الله عبد المجيد بغدادي، **الانطلاقة التعليمية**، ص ٥٣٢-٥٣٣؛ عبد اللطيف بن دهيش، الكتاتيب، ص ١٩-٢٠؛ محمد عبد الرحمن الشامخ، **التعليم في مكة والمدينة في آخر العهد العثماني**، ط ٣، دار العلوم للطباعة والنشر، ١٩٨٥م، ص ٣٧-٣٨؛

عام ١٨٧٥م، والمدرسة الفخرية التي أُنشئت عام ١٨٨٠م. وتخرج من هذا الكُتَّاب السِنَّاري عدد مقدر من الطلاب الذين واصلوا دراستهم في مدرسة الفلاح، أو في حلقات المسجد الحرام بمكة المكرمة(١٦٣).

السِنَّاري ومدرسة الفلاح

تُعدُّ مدرسة الفلاح من أفضل مؤسسات التعليم الأهلي التي أُسست في أواخر العهد العثماني في الحجاز، واستقام عودها في عهد الملك عبد العزيز بن سعود. ويرجع فضل تأسيسها إلى رجل الإحسان والتقوي الشيخ محمد علي زينل (ت ١٩٦٩م)، الذي غرس نواتها في جدة عام ١٩٠٥م. وبعد أن قطف ثمار غرسه الطيب حاول أن ينقل تجربته الناجحة إلى مكة المكرمة، حيث طفق يطوف على حلقات العلم بالمسجد الحرام، والكتاتيب والزوايا المنتشرة في ضواحيها، بغية أن يجد أذناً صاغية من أحد علماء الحرم المكي الأجلاء، فيوكل إليه أمر تأسيس مدرسة الفلاح بأم القرى، وبعد البحث والتمحيص استقر رأيه على اختيار الشيخ المربي عبد الله حمدوه السِنَّاري، الذي تعاهد معه على نقل كُتَّابه السِنَّاري وطلابه إلى مقر أوسع وأرحب يطلق عليه اسم مدرسة الفلاح بمكة المكرمة، وذلك في عام ١٩١٠م(١٦٤). وبهذه الكيفية فتحت مدرسة الفلاح أبوابها لطلاب العلم في مكة المكرمة تحت إشراف الشيخ حمدوه السِنَّاري،

(١٦٣) عبد الله عبد المجيد بغدادي، الانطلاقة التعليمية، ص ٥٣٢-٥٣٥.

١٦٤) عبد الله عبد المجيد بغدادي، الانطلاقة التعليمية، ٥٣٢-٥٣٣؛ محمد عبد الرحمن الشامخ، التعليم في مكة والمدينة، ٣٧-٣٨؛

ورعاية المصلح الشاب محمد علي زينل. وبفضل جهد السِنَّاري انضم طلاب وأساتذة كُتَّاب الشيخ مصطفى يغمور، وكُتَّاب الشيخ أحمد محمد سوركتي إلى مدرسة الفلاح. وبذلك تضاعف عدد الطلاب والأساتذة، وتطورت مناهج التعليم تطوراً ملحوظاً، وضع مدرسة الفلاح في مصافي المدارس النظامية، واكسبها سمعة طيبة أهلَّتها لاستقطاب نخبة من العلماء المشهود لهم بالكفاية العلمية، أمثال: الشيخ عمر حمدان، والشيخ أمين السويدي، والشيخ عيسى رواس، والشيخ أحمد ناضرين، والشيخ محمد حامد العربي التباني، والشيخ يحيى أمان. وأُعيد تنظيم جهازها الإداري المعروف بمجلس النظار تحت رئاسة الشيخ محمد علي زينل، وعضوية الشيخ مصطفى النيلاوي، والشيخ عبد الرؤوف جمجوم، والشيخ محمد حامد أحمد، والشيخ يحيى محمد سليم، والشيخ محمد عطا الله الفاروقي الهندي[١٦٥]. وكانت مهمة هذا المجلس تتبلور في وضع اللوائح والقوانين والأمور الإدارية والمالية المرتبطة بمدرسة الفلاح. أما الأمور الفنية والإدارة الداخلية فكانت تُوكل لمدير المدرسة، وقد شغل هذا المنصب نخبة من أقطاب التربية والتعليم في الحجاز، أذيعهم صيتاً الأستاذ عبد الله حمدوه السِنَّاري، والسيد أبوبكر أحمد الحبشي، والشيخ إسحاق عزوز، والشيخ صالح عبد الخالق فلمبان. وقد استمرت إدارة الأستاذ حمدوه أربعة عشر عاماً متواصلة (١٩١٧-١٩٣١م)، لم يقطع صيرورتها إلا وفاته[١٦٦]. وخلال هذه الفترة، حسب رواية الشيخ عمر عبد الجبار، لم

---

(١٦٥) المراجع نفسها.

(١٦٦) عبد الرحمن صالح عبد الله، تاريخ التعليم في مكة المكرمة، ص ١٠١-١٠٩.

يكن الأستاذ حمدوه »مديراً للفلاح فحسب، وإنما كان واعظها، إلى جانب ما يقوم به من التدريس في الفقه والنحو في بعض الفصول. كان رحمه الله علاوة علي محبة الشعب له، موضع تقدير الحكومتين الهاشمية والسعودية. وكان رجال الدين في فجر هذا العهد إذا تحدثوا عن الشيخ عبد الله حمدوه ذكروا دماثة أخلاقه، وطيب قلبه، وسلامه عقيدته، إلى جانب ما تحلى به من وقار، وسكينة، وتقوى، جعلت منه شخصية مهابة محترمة»[١٦٧].

وكانت فترة الأستاذ حمدوه تمثل العصر الذهبي لمدرسة الفلاح؛ لأنها شهدت جملة من التطورات الأساسية في المناهج التعليمية وترتيب المراحل الدراسية، حيث أضحت الفترة الدراسية مقسمة إلى أربع مراحل رئيسة هي: التحضيرية، والابتدائية، والرشيدية، والعالية، ومدة الدراسة في كل مرحلة ثلاث سنوات. ويدرس الطالب في المرحلة التحضيرية القرآن، والإملاء، والخط، والحساب، والفقه، والتوحيد، والمطالعة. وفي المرحلة الابتدائية يدرس القرآن، والتجويد، والإملاء، والخط، والحساب، والفقه، والتوحيد، والسيرة النبوية، والحديث، والنحو، والصرف. وفي المرحلة الرشيدية (الثانوية لاحقاً) يدرس تفسير القرآن، والحديث، والفقه، والتوحيد، والسيرة النبوية، والنحو، والصرف، والبلاغة، والانشاء، والمحفوظات، والتاريخ، الجغرافيا، والحساب، والهندسة، ومسك الدفاتر. وأما في المرحلة العالية (الثانوية العلمية لاحقاً) فيعمق الطالب دراسته في أصول التفسير، وأصول الحديث، وأصول الفقه، والتوحيد، والنحو،

(١٦٧) عبد الله عبد المجيد بغدادي، الانطلاقة التعليمية، ص ٥٣٣.

والصرف، والبلاغة، والانشاء، والجغرافيا، والحساب، والهندسة، ومسك الدفاتر، والجبر. وبذلك يستوي حظه في العلوم النقلية والعقلية، ويحصل على إجازة علمية تؤهله لشغل منصب وظيفي في الدولة، أو القطاع الخاص[(١٦٨)].

أما التطورات التي حدثت بعد وفاة الأستاذ حمدوه فكانت تصب في إطار الهيكل الذي أشرنا إليه أعلاه إلى أن وُضعت مدرسة الفلاح تحت رعاية وزارة المعارف السعودية، حيث عُدلت مناهجها ومراحلها على نظام المدارس الحكومية، فدُمجت المرحلة التحضيرية والابتدائية في مرحلة واحدة مدتها ست سنوات، والمرحلة الثانوية سارت على نظام المعهد العلمي السعودي[(١٦٩)].

ويبدو أن عطاء الأستاذ عبد الله حمدوه السِنَّاري في تطوير مدرسة الفلاح بمكة المكرمة كان واحداً من الأسباب التي دفعت الملك عبد العزيز بن سعود على تعيينه عضواً في أول مجلس للمعارف أُنشأ بمرسوم ملكي عام ١٩٢٧م برئاسة مدير المعارف الأستاذ صالح أبي بكر شطا، وعضوية الشيخ عبد الله حمدوه، والشيخ محمد أمين فودة، والشيخ محمد بن ناصر التركي، والدكتور عبد الغني، والشيخ محمد نور فطاني، والشيخ ماجد الكردي، والشيخ علي مالكي[(١٧٠)]. وكانت صلاحية هذا المجلس تتبلور في

(١٦٨) محمد عبد الرحمن الشامخ، التعليم في مكة والمدينة، ص ٥٣-٥٧؛ عبد الرحمن صالح عبد الله، تاريخ التعليم في مكة المكرمة، ص ١٠١-١٠٩.

(١٦٩) المرجع نفسه.

(١٧٠) محمد بن عبد الله السهان، التعليم في عهد الملك عبد العزيز، الرياض: الأمانة العامة =

إقرار ميزانية المعارف، والموافقة على تعيين المدرسين الذين يرشحهم المدير، والأشراف على المدارس وبرامج التعليم ومناهجه، ودراسة حالة الكتاتيب وتقديم تقرير عنها، واختيار الكتب المدرسية للمدارس الحكومية، ووضع النظم والقوانين التعليمية. وكان المجلس يعقد جلساته العادية أسبوعياً، وعند الضرورة أكثر من جلسة في الأسبوع، ويُعطى كل عضو من غير الموظفين مكافأة مالية تُقدر بجنيه واحد عن الجلسة التي يحضرها(١٧١). فلا شك أن هذا التعيين وهذه المهام تدل على أن عبد الله حمدوه السِنَّاري كان صاحب مساهمة فاعلة في وضع لبنات الإنطلاقة التعليمية التي شهدتها المملكة العربية السعودية في عهد الملك عبد العزيز بن سعود، وتؤكد على أن قيادة المملكة العربية السعودية كانت مقدرة لعطائه الجم وإسهامه الراسخ في مجال التعليم والتربية.

تلاميذ السِنَّاري

لا جدال أن حمدوه السِنَّاري كان أنموذجاً للأستاذ السوداني الذي امتدحه عبد الله عبد المجيد بغدادي بقوله: إنه «استقام، وأخلص، وأنتج، وخلَّد أطيب ذكر، وأثمن أثر، وتلاميذه كُثر، وتطيب بهم المجالس العلمية»(١٧٢). والشاهد على هذه التزكية أن عدد خريجي مدرسة الفلاح في

= للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية، ١٩٩٩م، ص ٢٠٢-٢٠٣؛ عبد العزيز بن عبد الله بن حسن آل الشيخ، **لمحات التعليم وبداياتها في المملكة العربية السعودية**، الرياض: شركة العبيكان للطباعة والنشر، ١٤١٢هـ، ص ٢٠-٢١.

(١٧١) المرجعان نفساهما.

(١٧٢) عبد الله عبد المجيد بغدادي، **الانطلاقة التعليمية**، ص ٥٣٢.

مكة المكرمة كان يقدر بنحو أربعة آلاف طالب عندما توفي الأستاذ حمدوه، حصل ١٦٣٦ منهم على شهادة ثانوية أو ابتدائية، وانخرط معظمهم في مرافق الدولة المختلفة ومؤسسات القطاع الخاص. وكان لهم تأثير واسع في نهضة المملكة العربية السعودية وخارجها.

ونذكر منهم: الأستاذ المربي إبراهيم سليمان نوري (ت١٩٦٤م) الذي أسهم في وضع قواعد النهضة التعليمية في المملكة العربية السعودية، حيث تم تعيينه مفتشاً ثانياً، ثم مفتشاً أول بمديرية المعارف العامة، ثم معاوناً لمدير عام المعارف، وعندما تم تحويل مديرية المعارف العامة إلى وزارة تم تعيينه مستشاراً دائماً لأول وزير لوزارة المعارف في العهد السعودي[١٧٣].

أما تلميذه السيد علوي بن عباس المالكي فقد كان معلماً مقتدراً في مدرسة الفلاح بمكة المكرمة، ومفتياً ثبتاً في كثير من القضايا الدينية والاجتماعية التي كانت تُعرض عليه، وله حلقة علم دائمة في الحرم المكي يتحلق حولها طلابه ومريدوه، وعرفه أهل مكة أيضاً مأذوناً يعقد الأنكحة لهم، وكانوا يحبونه «حباً جماً، ويستبشرون بعقده لزواج أولادهم»، وإلى جانب ذلك كان له سلسلة أحاديث رمضانية محضورة في إذاعة المملكة العربية السعودية بجدة[١٧٤].

وفي مجال التعليم النسوي تشخص آثار تلميذه عمر عبد الجبار (ت١٩٧١م) صاحب المؤلفات المدرسية وتراجم الأعلام، والمربي الذي

---

(١٧٣) المرجع نفسه، ٥٣٨-٥٤١.

(١٧٤) المرجع نفسه، ص ٥٥٠-٥٥٣.

كرس جهده لخدمة التربية والتعليم. وفي العهد السعودي الزاهر اضطلع بعدة مهام تربوية ووظيفية، منها: مدير دار الأيتام، ومساعد مدير المعهد السعودي بمكة، ومدير شرطة الحرم، ومدير شرطة الآداب، وضابط بالأمن العام، ومفتش في أمانة العاصمة، ومدير عام الجوازات. وقبل أن تولد الرئاسة العامة لتعليم البنات أنشأ الأستاذ عمر عبد الجبار مدارس الزهراء للبنات بمكة المكرمة، وكان لها تأثير واضح في توسيع دائرة تعليم الفتاة السعودية(١٧٥).

ونجد في مجال العمل الصحفي والتعليمي بصمات تليمذه الوفي محمد سعيد العامودي، رائد فكرة تأسيس البعثات العلمية للخارج، بحجة أنها تسهم في رفع مستوى التعليم وتجويد الكسب الأكاديمي. ويقال أنه قد قدم مذكرة في هذا الشأن - مع صاحبيه عبد الوهاب آشي ومحمد بياري - إلى الملك عبد العزيز بن سعود الذي ثمنها ووجه بدراستها، وبموجب تثمينه تم إرسال أول بعثة تعليمية حكومية إلى مصر. ولم يقف عطاء العامودي عند هذا الحد، بل كان يشمل كتاباته في المجلات المصرية مثل **المقتطف**، **والهلال**، ومقالاته المتنوعة التي كانت تُنشر في مجلة **المنهل** السعودية. وفوق هذا وذاك رئاسته لتحرير جريدة **صوت الحجاز** في أوائل عهدها عام ١٩٣٣م، ومجلة **الحج**، ومجلة **رابطة العالم الإسلامي**، وعضويته في مجلس الشوري السعودي (١٩٥٢-١٩٥٥م)(١٧٦).

---

(١٧٥) المرجع نفسه، ٥٥٩-٥٦١.

(١٧٦) المرجع نفسه، ٥٦٢-٥٦٣.

وإلى جانب هذه النماذج الخيرة من تلاميذه، ترك الأستاذ السناري أيضاً ثروة علمية تتألف من مجموعة من المصنفات، نذكر منها: **مفتاح التجويد للمتعلم المستفيد؛ والترغيب والترهيب** (مع مجموعة من أساتذة مدرسة الفلاح)؛ **رسالة مفتاح الأسرار ونور الأفكار** (مخطوطة في التجويد)؛ **ومناظرة علماء الحجاز ونجد** (مفقودة).

خاتمة

وبهذه الترجمة نخلص إلي أن اغتراب الأستاذ عبد الله حمدوه السِنَّاري وأمثاله من جيل العصاميين السودانيين كان اغتراب صفوة من الأفذاذ الذين قدموا أعمالاً جليلة، وخلَّدوا أثراً طيباً في البلاد التي زاروها، أو اتخذوا منها موطناً لأنفسهم وزراريهم. ومن هذه الزاوية فإن إسهاماتهم تصب في إطار إبداع الفرد السوداني في أراضي المهجر، وتمثل أنموذجاً فريداً لعطاء أبناء ذلك الجيل الذين عاشوا فوق أمجاد بنوها بنور العلم لا عُمد الرخام. عليه فإن سيرهم لا تصلح كمشروع بحث منهجي لدراسة ظاهرة الاغتراب السودانية في مضمونها الجمعي؛ لأن بواعثها واسهاماتها ونتائجها تختلف اختلافاً جذرياً مع ظاهرة الاغتراب الحالية التي تقوم على ألوان طيف شتى من البواعث والمسببات، والوسائل والغايات، والكسب والعطاء. وبالرغم من هذا التميز الذي لازمه والتقدير الذي حظى به من المملكة العربية السعودية؛ إلا أن الأستاذ عبد الله حمدوه السِنَّاري ظل حبيس هامشية اغتراب أحادي، تجلى في عدم إدراك حجم إسهاماته التعليمية والتربوية في السودان، وذلك بخلاف صاحبيه السوركتي

والقدال اللذان عاشا هامشية اغتراب مزدوجة، قامت على ثنائية بخس التقدير الرسمي لعطائهما في بلاد المهجر، وعلى تجاهل ذلك العطاء في وطنهما الأم. فعرفاناً لهذا الجميل المستهان يجب على الباحثين السودانيين أن يكرسوا طرفاً من جهدهم لهؤلاء الأعلام الذين جسدوا عطاء الفرد السوداني في أبهى صوره؛ لأنهم كانوا سفراء دبلوماسية شعبية حقيقية لا تقتات من سنام المال العام، ولا تنظر إلى التواصل مع الآخر من منظور مهنة مدفوعة الأجر.

الشيخ أحمد محمد السوركتي (١٨٧٦-١٩٤٣م)
رائد حركة الإصلاح والإرشاد العربية في إندونيسيا

شهد الربع الأخير من القرن التاسع عشر للميلاد والنصف الأول من القرن العشرين بوادر صحوة إسلامية تنادي بالعودة إلى الكتاب والسنة، وفتح باب الاجتهاد لتحقيق التوافق والانسجام بين النص الديني (الكتاب والسنة) والواقع الحياتي المعيش. وقد جاءت هذه الصحوة نتيجة لحركة تفاعل بين عوامل خارجية أفرزها الوجود الاستعماري الغربي في معظم بلدان العالم الإسلامي، ودوافع ذاتية استمدت منهجها من تراث ابن حنبل (٧٨٠-٨٥٥م)، وابن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨م) الرافض للبدع والخرافات التي فرضتها رجاحة الموروث المحلي على الكسب الفقهي المتبصر بمعتقدات الناس، وعباداتهم ومعاملاتهم في إطار الشريعة الإسلامية. وقد حمل لواء هذه الحركة علماء أجلاء أمثال جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م)، ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م)، ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥م). وبفضل إسهامات هؤلاء العلماء انداحت دائرة الصحوة لتشمل عدداً من البلاد المسلمة التي تباينت درجات التأثر

والعطاء فيها تبايناً طردياً مع معايير الاستعداد الفكري والقيم الثقافية والاجتماعية في كل قطر مسلم حداه.

يحاول هذا البحث أن يعرض التأثير الثقافي والفكري الذي أحدثته هذه الصحوة في إندونيسيا، وذلك بتركيز على الدور الذي تصدت له حركة الإصلاح والإرشاد العربية التي أسسها الداعية أحمد السوركتي (١٨٧٦ -١٩٤٣م) في مدينة جاكرتا (بتافيا) عام ١٩١٤م. وتوطئة لهذا الموضوع يستحسن أن يكون مدخلنا بعرض موجز لتاريخ دخول الإسلام وانتشاره في إندونيسيا، وذلك لنستوعب الظروف السياسية والبيئة الاجتماعية التي نشأت فيها حركة الإصلاح والإرشاد العربية، وتشكلت برامجها الإصلاحية فيها، ثم صراعها الفكري والسياسي مع السادة العلويين الحضارمة الذين كانوا يمثلون الطبقة الدينية الأرستقراطية في ذلك المجتمع.

الإسلام والعرب في إندونيسيا

يصعب تحديد الزمن الذي تسربت فيه بواكير الدعوة الإسلامية إلى إندونيسيا، لذا فإن آراء الباحثين قد تباينت حول هذا الموضوع. إذ يفترض فريق منهم أن التجار العرب هم أول من بشر ودعا إلى عقيدة الإسلام في المنطقة الشمالية الغربية لجزيرة سومطرة وذلك في القرن الأول الهجري (السابع الميلادي). وتستند حجية هؤلاء الباحثين إلى النفوذ التجاري العربي الذي أرسي قواعده في منطقة كوجرات الهندية قبل البعثة النبوية، ثم من كوجرات انطلقت بعض المجموعات العربية صوب إندونيسيا والفلبين والصين. وعندما ظهر الإسلام تحول معظم هؤلاء المستوطنين

العرب إلى دعاة لنشر الإسلام في تلك الربوع، وذلك لحماية مصالحهم التجارية من جهة، وإبقاء عقيدتهم التي آمنوا بها من طرف ثان[١٧٧]. ويوثق هؤلاء لرأيهم أيضا بوجود دليل أثري لشاهد قبر رجل مسلم توفى قرب جزيرة سومطرة، ويرجع تاريخ وفاته إلى العقد السادس من القرن الأول الهجري[١٧٨].

ويميل الفريق الثاني الذي يتزعمه المستشرق الهولندي سنوك هورغرونيه (Snouck Hurgronje) إلى القول بأن الإسلام قد وصل إلى الجزر الإندونيسية في القرن الثالث عشر للميلاد، وذلك بوساطة المسلمين الهنود الذين كانت لديهم معرفة قديمة بإندونيسيا. وتستند حجية هذا الرأي إلى انتشار المذهب الشافعي الذي يغلب الظن أنه قد جاء إلى إندونيسيا من سواحل كروماندل (Cromondal) وملابار (Malabar) في الهند، وإلي خصوصية الإسلام الشعبي الإندونيسي الذي تدثر ببعض الموروثات

(١٧٧) يؤيد هذا الرأي عدد من الباحثين العرب ونذكر منهم: السيد علوي بن طاهر الحداد، **المدخل إلى تاريخ الإسلام في الشرق الأقصى**، (ت. محمد ضياء شهاب)، مكة المكرمة، ١٤٠٥هـ؛ السيد إسماعيل العطاس، «الجزائر الهندية الشرقية الهولندية» لوثروب ستودارد، **حاضر العالم الإسلامي**، مج ٣،ج٢، ص٣٦٦؛ محمد ضيا وعبد الله بن نوح، **الإسلام في إندونيسيا** (الدار السعودية للنشر والتوزيع، بدون تاريخ)، ص٩-١٨؛ عادل محي الدين الألوسي، **العروبة والإسلام في جنوب شرقي آسيا: الهند وإندونيسيا**، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٨م، ص ٤٨-٤٩؛ روسني بن سامة، «أثر الثقافة الإسلامية في الحياة الملايوية»، **التجديد**، العدد ٤، ١٩٩٩م، ص١٩٣-١٩٤.

(١٧٨) عبد مبشر الطرازي، **انتشار الإسلام في العالم في ٤٦ دولة آسيوية وإفريقية**، جدة: دار المعرفة، ١٩٨٥م، ص١٣.

المحلية وأدبيات الصوفية التي لقيت رواجاً في شبه القارة الهندية[١٧٩].

أما الفريق الثالث من الباحثين فيزعم أن الإسلام قد دخل إلى إندونيسيا بوساطة التجار الإندونيسيين الذين كانت لهم علاقات تجارية مع منطقة الخليج العربي منذ القرن السابع الميلادي، ولهم أيضاً مصالح متبادلة مع رصفائهم من التجار العرب والهنود والصينيين المسلمين. وبعد أن اعتنق هؤلاء التجار الإسلام قاموا ببث الدعوة الإسلامية بين أهليهم، وتدريجياً وثقوا صلاتهم بوجهاء الأسر الحاكمة، وعن طريق هذه الصفوة استطاعوا أن يؤسسوا عدداً من الممالك الإسلامية أذيعها صيتا مملكة برلاك (أو برلاق) في جزيرة سومطرة[١٨٠]، المملكة التي زراها الرحالة الإيطالي

---

(١٧٩) يؤيد هذا الرأي عدد من المستشرقين نذكر منهم: سنوك هورخرونية، انظر: Snouck Hurgornje:

De beteekenis van den Islam Voor Zijne belijders in Oost -Indie, Leiden, 1883; G.E.Marrison, "The coming of Islam to the East Indies", in: *The Malayan Beanch of the Royal Asiatic Society*, vol.xxiv, part I, 1951, pp. 2837-.

فيما يختص بآراء سنوك هور خرونية فقد اعتمدت على تعريب قصاصات منها في دائرة المعارف الإسلامية، «جاوة» مج٦ ص٣٤٩ -٢٦٤، «جزائر الهند»، ٤٢٣ -٤٤٤، «سومطرة» مج ٢، ص ٣١٩-٣٩٤، وفي حاضر العالم الإسلامي، مج٢، ج٣، ص٣٣٩.

كتب ابن بطوطة (ت١٣٧٧م) عن أحد الملوك وعن انتشار المذهب الشافعي في إندونيسيا قائلا «هو السلطان الملك الظاهر من فضلاء الملوك وكرمائهم، شافعي المذهب، محب في الفقهاء، يحضرون مجلسه للقراءة والمذاكرة، وهو كثير الجهاد والغزو ومتواضع يأتي إلى صلاة الجمعة ماشيا علي قدميه. وأهل بلاده محبون في الجهاد معه يخرجون معا تطوعا، وهم غالبون على من يليهم من الكفار، والكفار يعطونهم الجزية على الصلح» انظر: رحلة ابن بطوطة، بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٦٤م، ص٦١٨.

(١٨٠) عبد الله مبشر الطرازي، انتشار الإسلام في العالم، ص١٤.

ماركو بولو (Marco Polo) عام ١٢٩٢م، وكتب عنها قائلا: «إن غالبية سكانها وثنيين، إلا الذين يقنطون المدن الساحلية فقد اتبعوا دين محمد، وذلك عن طريق التجار العرب الذين كانوا يخالطونهم باستمرار»[١٨١].

لا شك أن هذه الفرضيات الثلاث تذخر برصيد من الحقائق التاريخية التي لا يمكن إنكارها؛ إلا أنها في واقع الحال حقائق تاريخية مختارة ونظرتها نظرة آحادية إلى تاريخ دخول الإسلام وانتشاره في إندونيسيا، لذا فلا يجوز لأي منها أن تدعي عصمة الزلل واحتكار صفة الحقيقة، لكنها إذا حللت تحليلاً علمياً يمكنها أن تعطينا صورة واضحة لواقع تسرب الدعوة الإسلامية إلى إندونيسيا، ومعرفة العناصر التي أسهمت في توسيع دائرة المد الإسلامي، ثم استيعاب المنهج الدعوى (أو التبشيري) الذي جعل الإندونيسيين يدخلون في دين الله أفواجاً.

وتفادياً للخلط الذي وقعت فيه هذه الفرضيات ينبغي أن نفرق بين »دخول« الإسلام وعملية «انتشاره» في إندونيسيا من حيث المضمون والمعنى؛ لأن دخول الإسلام يغلب الظن أنه قد حدث في القرن الأول الهجري وذلك بوساطة التجار العرب الذين كانت لديهم علاقات وثيقة مع سيلان والصين والهند وسواحل سومطرة الشمالية (آشية)، وبعد أن اعتنق هؤلاء التجار الإسلام أضحوا يمثلون أقليات مسلمة تعيش في

(١٨١) انظر:
Marco Polo, *the Travels of Marco Polo*, trans., William (Marsden, USA, 1948), p.264.

سواحل المدن التجارية لهذه البلدان وتبشر بظهور دين جديد[١٨٢].

أما عملية انتشار الإسلام فقد جاءت عبر مراحل متعاقبة ومتداخلة أسهم فيها عدد من التجار العرب والهنود والإندونيسيين والعناصر المولدة التي نشأت نتيجة لعلاقات تصاهر بين هذه القوميات. وتتجسد الحلقة الأولى من حلقات انتشار الإسلام في استقرار عدد من التجار العرب والهنود في موانئ إندونيسيا الساحلية في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، ثم بعد ذلك ظهر نوع من العلاقات الودِّية التي فرضتها طبيعة المعاملات التجارية القائمة على نظام المقايضة بين التجار الوافدين والسكان المحليين، وتدريجياً يسرت هذه العلاقات السبل لقيام روابط مصاهرة من خلالها استطاع التجار الوافدون أن يتأقلموا مع المجتمع المحلي، ويسهموا في بث الدعوة الإسلامية. بيد أن عطاء التجار المسلمين في هذه المرحلة كان عطاءً محدوداً، واستجابة المجتمع إليهم كانت محصورة في إطار هذه العلائق التجارية الاجتماعية.

وبمجيء القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) انداحت دائرة الدعوة الإسلامية في أوساط القطاعات غير المسلمة، والسبب في ذلك يعزى إلى إغلاق ميناء كانتون (Canton) في الصين في وجه التجار الأجانب وتحول

(١٨٢) شمس الدين الدمشقي (ت١٣٢٧م)، كتاب نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م، ص٢٢٨. دائرة المعارف الإسلامية، «جزائر الهند الشرقية الهولندية» مج٦، ص٤٣١-٤٣٣، السيد إسماعيل العطاس، «الجزائر الهند الشرقية الهولندية»؛ حاضر العالم الإسلامي، مج٢، ج٣، ص٣٦٦؛ عادل محي الدين الألوسي، المصدر السابق، ص٤٨.

طرق التجارة البحرية إلى موانئ أرخبيل، وعلى وجه التحديد إلى ميناء ملقا الذي أضحى مركزاً تجارياً مهماً بالنسبة للسفن القادمة من الخليج العربي وجنوب الجزيرة العربية والعائدة إليهما(١٨٣). ولازم هذه النقلة كما أشرنا من قبل انتعاش في حركة التجارة الإندونيسية، وبفضل ذلك اتسعت دائرة العلائق الاجتماعية وامتد نفوذ الدعوة الإسلامية وسط الأهليين الذين كانوا يمثلون جزءاً من نسيج هذه الحركة التجارية النشطة.

أما الحلقة الوسطى فقد تبلورت في الدعوة المنظمة التي قام بها دعاة ينحدرون من أصلاب عربية ويعرفون محلياً بالأولياء التسعة. وبفضل نشاط هؤلاء الأولياء (سنون أوليا) وجد الإسلام قبولاً واسعاً وسط الإندونيسيين الذين عرض عليهم في ثوب صوفي متصالح مع عاداتهم وتقاليدهم الموروثة. وتقديراً لهذا الجهد أضحى هؤلاء الأولياء موطن تقديس وتجلة في نظر الأهليين، الذين أمسوا يقدمون لهم الهدايا والنذور عرفانا لمقاماتهم الدينية ورغبة في شفاعتهم الأخروية وتوسلهم الدنيوي(١٨٤). ولازم هذه الطفرة النوعية اهتمام بدور المساجد والمعاهد الدينية الإندونيسية في بث الدعوة الإسلامية وتدريس علوم القرآن

---

(١٨٣) قيصر أديب مخول، الإسلام في الشرق الأقصى: وصوله وانتشاره وواقعه، تعريب نبيل صبحي، بيروت، ١٨٦٦م، ص١٨-١٩.

(١٨٤) دائرة المعارف الإسلامية، «جاوة» مج٦، ص٢٥٦-٢٥٧، «جزائر الهند الشرقية الهولندية»، مج ٦، ص٤٣٧-٤٣٩. محمد حسن العيدروس، أشراف حضر موت ودورهم في نشر الإسلام بجنوب شرق آسيا، أبوظبي: دار المتنبي للطباعة والنشر، دون تاريخ، ص٧٠. عبد الرحمن سعود، «تاريخ المعهد التراثي وثقافته»، ستوديا اسلاميكا، مجلة إندونيسية للدراسات الإسلامية، السنة السابعة، العدد ١/ ٢٠٠٠، ص ١٢٣-١٣٣.

والحديث والفقه، ووثقت أيضا علاقة بلاد الأرخبيل بمدينتي مكة والمدينة والأزهر الشريف بالقاهرة، حيث أنشئت أروقة لطلاب العلم الإندونيسيين، الذين هاجروا إلى تلك البقاع، وارتشفوا العلم من مناهله الأصلية، وعادوا إلى بلادهم دعاة مؤهلين ومبشرين لدين الإسلام[١٨٥].

ثم توجت هذه المرحلة باعتناق عدد من الأمراء والنبلاء الإندونيسيين لعقيدة الإسلام، وذلك لارتباط نفوذهم السيادي بالحركة التجارية «العالمية» التي سيطر على مقاليدها العرب المسلمون، فضلاً عن دوافعهم السياسية المتمثلة في التخلص من سيطرة مملكة المجافاهيت الهندوكية (١٢٩٣-١٣٨٩) التي بدأ نجمها السياسي يأفل في ظل تصاعد المد الإسلامي في الجزر الإندونيسية. وبهذه النقلة النوعية وجد الإسلام طريقه إلى البلاط الإندونيسي وأضحي يمثل عقيدة الصفوة الحاكمة التي لا شك أنها قد أثرت في دفع مسار الدعوة الإسلامية في أوساط الرعية، وفي أوساط الحكام الذين كانت تربطهم بها أحلاف سياسية ومنافع تجارية مشتركة ومتبادلة.

وبهذه الكيفية كما يرى المستشرق الهولندي سنوك هور غرونيه أن الإسلام قد دخل أرخبيل الشرق الأقصى [وانتشر فيه]... ولم يدخل بحد السيف كما كان الأمر في البلاد التي ظهر فيها أولاً. ففي الشرق الأقصى لم يشعر الناس أن الدين مفروض عليهم من سلطة عليا، كلا، بل كان حقائق

(١٨٥) «الجزائر الهند الشرقية الهولندية» دائرة المعارف الإسلامية، مج٦، ص١٤٣٤؛ عمر سليمان ياجي، تاريخ ثورة الإصلاح والإرشاد بإندونيسيا، مخطوط، ص١٤.

تكشفت لهم، حملها الغرباء عبر البحر، وما أن اقتنعوا بها واعتنقوها حتى أصبحوا يشعرون أنهم جزء من حضارة سامية حملتهم إلى مستوى رفيع بين أمم العالم»[١٨٦].

الحضارمة في إندونيسيا

يذكر شيخ الربوة الدمشقي (ت ١٣٢٧م) أن السادة العلويين كانوا في مقدمة التجار والدعاة المسلمين الذين حطوا رحالهم بأراضي الأرخبيل، وحسب زعمه أن طلائعهم الأولى وصلت إلى «بلاد الصنف» في عهد الخليفة الراشد عثمان بن عفان (٦٤٤-٦٥٦م)[١٨٧].

ويبدو أن الدمشقي يقصد بالسادة العلويين رهط من أحفاد علي بن أبي طالب على سبيل الإطلاق. أما هجرة السادة العلويين الحضارمة ومن صحبهم من أبناء حضرموت إلى إندونيسيا فقد بدأت في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) وبلغت ذروتها في الربع الأول من القرن العشرين للميلاد، وذلك في ضوء إحصاءات الحكومة الهولندية التي عرضها السيد إسماعيل العطاس في كلمته التي ألقاها في الاحتفال باليوبيل الفضي لتنصيب ملكة هولندا عام ١٩٢٥م[١٨٨].

(١٨٦) نقلاً عن: قيصر أديب مخول، **الإسلام في الشرق الأقصى**، ص٥٥.

(١٨٧) الدمشقي، كتاب نخبة الدهر، ص٢٢٨.

(١٨٨) لمزيد من التفصيل انظر المحاضرة التي قدمها السيد العطاس في الاحتفال باليوبيل الفضي لتنصيب ملكة هولندة، نشرت مقتطفات منها في: محمد عبد الرحيم، **النداء في دفع الافتراء**، القاهرة: مطبعة البرلمان، ١٩٥٣م، ص٢٩١. **حاضر العالم الإسلامي**، مج٢، ج٣، =

التاريخ	جاوة ومدورا	جزر أخرى	المجموع
١٨٥٩	٤٩٩٢	غير معلوم	...
١٨٧٠	٧٤٩٥	غير معلوم	...
١٨٨٤	١٠٨٨٨	غير معلوم	...
١٩٠٥	١٩١٤٨	١٠٤٤٠	٣٩٥٠٠
١٩٢٠	٢٧٨٠٦	١٧١١٥	٤٤٩٢١

ويقصد بالسادة العلويين الحضارمة آل علوي بن عبيد الله بن الإمام المهاجر الذين يرفعون نسبهم إلى سبط الرسول صلى الله عليه وسلم، الحسين بن علي بن أبي طالب[١٨٩]، وهم مجموعة أسر ذائعو الشهرة العلمية والسياسية والاجتماعية في اليمن والهند وجنوب شرق آسيا وشرق أفريقيا، وفيهم صفوة من الأفذاذ الذين خدموا العلم والمجتمعات التي اندمجوا في شؤونها الحياتية. وبفضل خصوصية انتسابهم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أصبحوا يمثلون طبقة دينية أرستقراطية في حضرموت، والهند،

= ص٣٦٤-٣٧٥، صلاح البكري. تاريخ حضر موت السياسي، ط ٢، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٥٦م، ص٢٤

(١٨٩) لمزيد من التفصيل عن أصول السادة العلويين الحضارمة ومناقبهم انظر: عبد الرحمن بن محمد الحبشي، شمس الظهيرة في نسب أهل البيت من بني علوي فروع فاطمة الزهراء وأمير المؤمنين علي رضي الله عنه، (تحقيق محمد ضياء شهاب)، ط ١، جدة: عالم المعرفة، ١٩٨٣م. محمد بن أبي بكر الشلي، المشرع الروي في نسب السادة الكرام آل أبي علوي، د.ت. م.ن. محمد أحمد الشاطري، المعجم اللطيف لأسباب الألقاب والكني في النسب الشريف لقبائل وبطون السادة بني علوي، جدة: عالم المعرفة:، ١٩٨٦م.

وجنوب شرق آسيا، وشرق إفريقيا، وأضحى لهم مقامٌ محمودٌ يسمو على مقامات الأولياء والصالحين والحكام، حيث تقبل أيديهم عند المصافحة، وتقدم الهدايا إلى أحيائهم، وتنصب القباب على قبور أمواتهم، وتنذر النذور إليهم بغية الشفاعة الأخروية والتوسل في قضاء الحاجيات الدنيوية. وتقديساً لهذا الانتساب يحرم زواج حرائرهم لغير العلويين، بحجة عدم توفر الكفاءة النسبية وصيانة الدم الشريف. وداخل هذا الإطار الصفوي ينقسم آل باعلوي أنفسهم إلى طبقتين، تتصدرهما طبقة العلويين المناصب من آل الشيخ أبي بكر وآل العطاس وآل العيدروس وآل الحبشي، وتليها طبقة العلويين غير المناصب من آل السقاف وآل الجفري وآل الكاف وآل الحداد وآل بلفقيه[١٩٠].

هكذا تشكلت قمة الهرم الاجتماعي للجالية الحضرمية في إندونيسيا كما كان عليه الحال في سائر البلدان التي يقطنها الحضارمة، أما بقية المهاجرين فقد تدرجت مراتبهم بين أسرتي آل يافع وآل كثير والمستضعفين الذين ينتمون إلى أصحاب المهن والحرف الهامشية. ومن خلال هذا الهيكل الطبقي استطاع السادة العلويون أن يصونوا نفوذهم الروحي وجاههم الاجتماعي، ويرفضوا فكرة المساواة الشرعية، ويترفعوا عن بقية الشعوب الإسلامية بحجة سمو كفاءتهم النسبية وانتمائهم الذاتي لا الصفاتي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم. ويتجلى هذا التوجه في معارضتهم الصريحة للزواج الذي حدث في سنغافورة عام ١٩٠٥م بين شاب هندي مسلم

(١٩٠) صلاح البكري، **تاريخ حضر موت**، ج٢، ص١١٨-١١٩.

وفتاة علوية شريفة، وقد دفعت هذه المعارضة أحد شباب العلويين إلى استفتاء السيد محمد رشيد رضا، صاحب مجلة المنار، عن صحة هذا الزواج شرعاً، فأفتى السيد رضا بصحته[١٩١]. ولا غرو أن هذه الفتوى قد أحدثت رد فعل عنيف في أوساط السادة العلويين الحضارمة، ثم دفعت السيد عمر بن سالم العطاس إلى إصدار فتوى مضادة تقضي بتحريم زواج الشريفة العلوية بغير الشريف حتى لو رضيت الزوجة المعنية بالأمر ووافق وليها، وذلك استناداً إلى سمو كفاءتها الذاتية المرتبطة بانتمائها إلى أرومة الرسول صلى الله عليه وسلم[١٩٢].

وكما يرى الأستاذ عمر سليمان ناجي، فإن استفتاء الشيخ رشيد رضا قد كان يعبر عن انعكاس طبيعي لتذمر (المتنورين) من شباب السادة العلويين، الذين ظلوا ينتقدون صراحة سلوكيات قادتهم التقليديين ويدعون إلى التوحيد، والإخاء، والمساواة، بعيداً عن الخرافات والبدع التي فرضتها رجاحة الموروث العلوي على ثوابت ومرتكزات الدين الإسلامي. وكان منشأ هذه الحركة في سنغافورة، ومن أشهر قادتها حسن بن علوي بن شهاب الدين (١٨٥٢ -١٩١٢م)، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن شهاب الدين (١٩٤٦ -١٩٢٢م)، ومحمد بن عقيل بن عمر آل يحيى (١٩٦٣ -١٩٣١م). وقد عرف جميع هؤلاء بأبحاثهم الجريئة التي كانت

---

(١٩١) مجلة المنار، مج٨، ج١٥ (القاهرة: ١٣٢٣هـ)، ص٥٨٠-٥٨٨.

(١٩٢) انظر نص فتوى العطاس في: مجلة المنار، مج٨، ج١٥ (القاهرة: ١٣٢٣هـ)، ص٥٨٠-٥٨٨، وفي أحمد إبراهيم أبوشوك، (تحقيق)، تاريخ حركة الإصلاح والإرشاد، ص٤٦٠ -٤٦٤، وفي: صلاح البكري المصدر السابق، ج٢، ص٢٤٤ -٢٤٧.

تنشر في الصحف المصرية منادية بالإصلاح الاجتماعي والتعليمي، وحاطة من شأن البدع والخرافات التي كانت شائعة في أواسط سادتهم العلويين المناصب ومن شايعهم، وداعية العامة إلى إتباع تعاليم صاحب المنار محمد رشيد رضا، والشيخ محمد عبده، والداعية جمال الدين الأفغاني، وشيخ الإسلام ابن تيمية(١٩٣).

تدريجياً انتقل مركز ثقل هذه الحركة من سنغافورة إلى إندونيسيا، حيث بدأت الحركة تأخذ شكلها المؤسسي في «جمعية خير» التي أنشأها نفر من العلويين بطريقة عرفية في مدينة بتافيا عام ١٩٠١م، وكان هدفها الأساس إعانة الفقراء وتعليم الأطفال. وفي عام ١٩٠٣م تقدم أعضاء لجنتها التنفيذية بعريضة إلى مكتب شؤون الأهالي الهولندي للاعتراف بها رسمياً، فصدر قرار الموافقة في سنة ١٩٠٥م، شريطة أن يكون نشاط الجمعية محصوراً في مدينة بتافيا. وفي العام نفسه انتخب السيد أحمد بن محمد بن شهاب الدين رئيساً للجمعية. وفي أبريل ١٩٠٦م تقدمت الجمعية بطلب للتصادق لها بإنشاء مدرسة إعدادية لتعليم أبناء الجالية الحضرمية في بتافيا. وبعد ثلاث سنوات من هذا التاريخ فتحت مدرسة جمعية خير الإعدادية أبوابها للتعليم المجاني، وبدأت أيضاً تعقد دروساً عامة كل أسبوع للراغبين من النساء والرجال. وبهذه الكيفية توسعت أعمال جمعية خير، وطبع قانونها الأساس في سنغافورة، وفتحت لها مدارس إعدادية أخرى في معظم أحياء بتافيا. ثم بعد ذلك بدأت تلوح في الأفق فكرة

(١٩٣) أحمد إبراهيم أبوشوك، (تحقيق)، تاريخ حركة الإصلاح والإرشاد، ١٦ -٢١.

انتداب معلمين من الخارج للعمل في مدارس الجمعية، لذا فقد بعثت الجمعية السيد عبد الله بن عبد المعبود الموصلي إلى الحجاز عام ١٩١١م، لاختيار معلمين أكفاء. وبوساطة الشيخ يوسف الخياط والسيد حسن بن محمد الحبشي تم التعاقد مع الأستاذ أحمد محمد السوركتي السوداني، وصاحبيه الشيخين محمد الطيب المغربي، ومحمد بن الحميد السوداني، للعمل في مدارس جمعية خير في بتافيا[١٩٤].

أحمد محمد السوركتي: الأستاذ والداعية:

ولد الأستاذ أحمد محمد السوركتي في جزيرة أرقو بالولاية الشمالية في السودان عام ١٨٧٦م، من أسرة مشهود لها بالورع والصلاح والعلم، حفظ القرآن بخلاوى منطقة دنقلا، ودرس مبادئ الفقه على والده، ثم تيمم شطر الحجاز عام ١٨٩٧م هجرة في سبيل العلم والمعارف، ورغبة في أداء الفريضة. وبعد أداء فريضة الحج أقام في المدينة المنورة أربع سنوات ونصف، خلالها درس علوم القرآن والحديث والفقه واللغة العربية على علماء أكفاء في ذلك العصر، أمثال المحدث عمر بن حمدان المغربي، والفقيه المالكي أحمد بن الحاج علي المجذوب، والعالم اللغوي الشيخ أحمد البرزنجي. وجاور في مكة المكرمة لمدة عشر سنوات، حيث جود معارفه النقلية والعقلية على كبار مشائخ الحرم المكي، أمثال: العلامة أسعد بن

---

(١٩٤) عبد الرحمن بن محمد بن حسين الحبشي، **شمس الظهيرة**، ج١، ص١٦٦-١٦٧، صلاح البكري، **تاريخ حضرموت**، ج٢، ص٣٥٥-٢٥٦.

عبد الرحمن الدهان، والشيخ محمد بن يوسف الخياط، والشيخ شعيب بن موسى المغربي. وبعد هذه الأربعة عشرة عاماً ونصف من السياحة في حلقات العلم والمعرفة بالحرمين الشريفين حصل المترجم له علي الإجازة العالمية من علماء الحجاز، وقُيِّد اسمه في سجل علماء أم القرى، ثم صُودق له بالتدريس في الحرم المكي[١٩٥].

وفي ضوء هذه المؤهلات العلمية والخبرة العملية تمَّ التعاقد مع الأستاذ السوركتي للعمل في مدارس جمعية خير بتافيا (جاكرتا)، ووصل السوركتي إلى مدينة جاكرتا وبصحبة الشيخين محمد الطيب المغربي، ومحمد عبد الحميد السوداني في شهر ربيع الأول عام ١٣٢٩هـ (مارس ١٩١١م)، ثم نزل ثلاثتهم ضيوفاً على السادة العلويين الذين رحبوا بمقدمهم، باعتبارهم أول هيئة علماء تصل من الأراضي المقدسة للعمل في مدارس جمعية خير. وفور وصولهم عُيِّن الأستاذ السوركتي مديراً لمدرسة باكوجان ومفتشاً للتعليم، والشيخ محمد الطيب معلماً بمدرسة كروكت، والشيخ محمد عبد الحميد بمدرسة بوقور[١٩٦].

إلا أن هذه التظاهرة الاجتماعية في استقبال هيئة العلماء القادمة من مكة المكرمة لا تمنعنا من أن نحلل موقف السادة العلويين تجاه حركة

---

(١٩٥) أحمد إبراهيم أبو شوك، (تحقيق)، تاريخ حركة الإصلاح والإرشاد، ص٢٥-٣٧؛ محمد عبد الرحمن الشامخ، التعليم في مكة والمدينة، ص ٣٧؛ عبد اللطيف عبد الله بن دهيش، الكتاتيب، ص ٢٥.

(١٩٦) عمر سليمان ناجي، تاريخ ثورة الإرشاد، ص٣١-٣٢، محمد عبد الرحيم، النداء في دفع الافتراء، ص٣٠٥-٣٠٧.

التعليم والإصلاح الاجتماعي، وأن نصنفهم إلى ثلاث مجموعات كل مجموعة حسب موقفها من حركة التعليم؛ لأن هذه النظرة تمكننا من فهم أسباب الصراع الذي نشب فيما بعد بينهم وبين الإرشاديين. تشمل المجموعة الأولى المحافظين من السادة العلويين المناصب الذين ورثوا الجاه من آبائهم، وأضحوا يمثلون القيادة الروحية والاجتماعية لأهالي حضرموت المقيمين في إندونيسيا، فقد كان هؤلاء في حالة توجس من الحركة التعليمية، ويحسبونها لا تصب في معين طموحات الشخصيات؛ إلا أنهم شايعوها تقيّة.

وتمثل المجموعة الثانية قلب الحركة التعليمية النابض الذي كان يتألف من شباب البيوتات الصغيرة (أي العلويين غير المناصب)، وبعض المتنورين من شباب السادة العلويين المناصب الذين كانوا يتظاهرون بالحرية والدعوة إلى المساواة ويوصمون أهل الجاه «بالغش والدجل والخرافات»[١٩٧]. وخير شاهد على موقفهم هذا ما قاله رئيس جمعية خير، السيد محمد بن عبد الرحمن بن شهاب، مثمناً عطاء الأستاذ السوركتي، وما حققه من إنجازات في سنته الأولى: «كنا لا نعتاد غير رؤية أصحاب الأردية الخضراء والسبح الرقضاء، ممن يخضبون لحاهم ويطوفون البلاد طولاً وعرضاً للاستجداء والتسول. أما الآن فقد أنعم الله علينا بالشيخ السوركتي الرجل العالم الصالح، وحصل على يديه نفع كثير، وخير

(١٩٧) نقلاً عن: أحمد إبراهيم أبو شوك، (تحقيق)، تاريخ حركة الإصلاح والإرشاد، ص٢٢١.

جزيل»[١٩٨]. وعضدت مجلة الشفاء في عددها الخامس من سنتها الأولى شهادة ابن شهاب بقولها: «كلنا نعلم أنه لم يفد إلينا في هذا العصر، أو في الذي قبله، لا في حضرموت، ولا في المهجور، رجل جاهد في سبيل رقينا وتشريفنا جهاد هذا الرجل، الذي أصبحنا بفضل علمه وجده أحرار الضمائر مخلصي الدين، مجتهدين في التمسك بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم[١٩٩].

أما المجموعة الثالثة فكانت تتكون من بعض الشباب المتنورين والمولدين الذين لم يكن لديهم انتماء لحزب، أو تشيع لمذهب، وليس لهم رباط عقيدي يؤطر لأفكارهم وطموحاتهم، لكنهم ظلوا يضمرون مناصرتهم إلى الإصلاح من أي طرف أتى[٢٠٠].

في ظل هذه الظروف كانت النصرة إلى المجموعة الثانية التي أعجبت بعطاء السوركتي وهللت لإنجازاته، ثم فوضته بأن ينشأ مدرستين أخريين في أحياء سرابايا، وبتانه أبع بولتفردن، وأن يختار أربعة أساتذة أكفاء للعمل في مدارس الجمعية التي اتسعت أنشطتها التعليمية، وبرز دورها الإصلاحي. لم يكن هذه المرة مبعث الإلهام المعرفي هو الحجاز، بل ظهر في الأفق اسم السودان، حيث تعاقد السوركتي مع الأساتذة أحمد العاقب شكرت الله، ومحمد نور بن محمد خير الأنصاري، وساتي محمد السوركتي، وحسن حامد الأنصاري للعمل في مدارس جمعية خير في إندونيسيا. وصل

---

(١٩٨) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص٤١.

(١٩٩) المصدر نفسه.

(٢٠٠) نقلاً عن: المصدر نفسه.

هؤلاء الأساتذة الأربعة إلى بتافيا عام ١٩١٣م ويقال إنهم جميعاً كانوا من أنصار تعاليم الشيخ محمد عبده الذي درس بعضهم على يديه في الأزهر الشريف، وألم بعضهم الآخر بأدبياته العلمية المنشورة[٢٠١].

إذاً السؤال الذي يطرح نفسه: ما منهج الأستاذ السوركتي التعليمي والتربوي الذي جعل المتنورين من العلويين يشيدون بإنجازاته وعطائه؟ تخبرنا أدبيات الإرشاديين بأن السوركتي فور توليه العمل بمدارس جمعية خير قام بوضع برنامج تعليمي متكامل، بين فيه طرق التدريس والعلوم (اللغة العربية مبادئ الفقه وبعض العلوم العقلية) التي يجب أن تدرس. ويبدو أن هذا البرنامج قد وجد قبولاً عند إدارة جمعية خير والسادة المتنورين الذين كانوا يعتبرونه طفرة نوعية في مناهج التعليم وأساليب التدريس. وقد أكد هذه الفرضية أداء الطلاب في الامتحان النهائي وكفاءة الأساتذة السودانيين في توصيل المعلومة إليهم.

وإلى جانب هذه الأمور الأكاديمية نلحظ أن السوركتي قد أولى اهتماماً خاصاً بالناحية التربوية القائمة على غرس روح المساواة بين الطلاب والمثابرة في تحصيل العلم والمعارف. وفي هذا الشأن نجده قد رفض أن يأخذ برأي بعض العلويين المحافظين الذين طلبوا منه أن يأمر الطلاب بأن «يقبلوا أيدي أولاد السادة العلويين»[٢٠٢]، عند بداية اليوم

---

(٢٠١) انظر:

Dalier Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia* 19001942-, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973, p. 25.

(٢٠٢) أحمد إبراهيم أبوشوك، (تحقيق)، تاريخ حركة الإصلاح والإرشاد، ص٢٢٣.

الدراسي، وبالأحرى لم يكتف بالرفض ولكنه نحا منحًى أخر، حيث نظم أرجوزة سماها «أمهات الأخلاق»، وأمر الطلاب أن ينشدوها عند بداية اليوم الدراسي ونهايته.

وبذلك حاول أن يؤصّل لروح المساواة بين الطلاب، ويبين لهم أن العلم يرفع بيتاً لا عماد له، والجهل يهدم بيت العز والشرف. ويقول السوركي في بعض مقاطع أرجوزة(٢٠٣):

فالتعليم للأولاد	مرفاة عرش المجد والإسعاد
ومجده المجد الأثيل الأسمى	وفقده الداء الذي لا يحمي
لا فخر بالزي ولا النسب	ولا بجمع ورق أو ذهب
لكنه بالعلم والآداب	والدين مصباح أولى الألباب
مرجع الكل إلي آدم	ومنه خلقهم بلا ارتياب

لا جدال هذا التوجه التربوي قد ترك أثراً سيئاً في نفوس بعض السادة العلويين المحافظين؛ لأن الدعوة إلى المساواة كانت تعني بالنسبة لهم الرفض الصريح للثوابت الطبقية التي أسسوا عليها مجدهم الاجتماعي وجاههم الديني؛ إلا أنهم لم يكونوا في وضع يؤهلهم لإعلان معارضتهم الصريحة للأستاذ السوركتي الذي حظي بتأييد الطبقة المتنورة، لكنهم كظموا غيظهم إلى أن تأتي الفرصة المناسبة التي تمكنهم من أن يعبروا عن رأيهم صراحة تجاه أفكار السوركتي التحررية.

وبعد أن أرسى السوركتي دعائم برنامجه التعليمي والتربوي بمدارس

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص٢٢٤ -٢٢٥.

جمعية خير، خرج في السنة الثانية سائحاً وداعياً في جاوة الوسطى، ومن ضمن المدن التي زارها مدينة الصولو، حيث نزل ضيفاً على نقيب العرب عوض بن سنكر العرمي. وفي فترة إقامته بدار العرمي طرح عليه سؤال حول حكم الشرع في «زواج الشريفة العلوية من غير العلوي». ويقال إن الشيخ السوركتي قد أفتى بصحة عقد النكاح، ونفى وجود أي مانع شرعي[٢٠٤]. ويبدو أن هذه الفتوى الفرضية قد أثارت حنق العلويين عليه لأنهم اعتبروها إهانة لهم، وبدأ بعضهم يعيِّر الأستاذ بأنه معلم فقط، فلا يجوز له أن يتدخل في مثل هذه المسائل الشرعية والاجتماعية. وفي هذا يقول السوركتي:

«يلمزني الجُهّال ويعيبونني بالاشتغال بصناعة التعليم، ويقولون لي: كن معلماً وما أنت إلا معلم على سبيل التنقيص. فيا ترى إذا كان ما أنا فيه من تعليم الدين عيباً أكون بسببه محتقراً، فأي صنعة أشرف منها أكون عظيماً محترماً إذا تمسكت بها؟ ويا ليت شعري إذا كانت إجابتي عن مسالة دينية سئلت عنها علي مقتضى ما علمت قد عد غلطاً وفضولاً وخوضاً فيما لا يعني ففي ماذا أكون معلماً»؟[٢٠٥].

وعندما شعر الأستاذ بالقطيعة في وجوه القوم تداركاً لموقفه هذا

---

(٢٠٤) عمر سليمان ناجي، تاريخ ثورة الإرشاد، ٣٢-٣٣.

H.Haikal, “Syekh Ahmad Surkati and Sayds Leadership”, *The Fifth Dutch - Indonesian Historical Congress*, 1986, 811-.

(٢٠٥) أحمد إبراهيم أبو شوك، (تحقيق)، تاريخ حركة الإصلاح والإرشاد، ص٢١٣ -٢١٣، صلاح البكري، تاريخ حضر موت، ص٢٧١، عمر سليمان ناجي، تاريخ ثورة الإرشاد، ص٥٦-٥٧.

وعدهم بأنه سيلتزم السكوت وعدم الخوض في مثل هذه المسائل، لكن كفارة هذا الموقف من وجهة نظر السادة العلويين كانت تعني أن يصدر السوركتي فتوى أخرى ينفي ما قاله بدار العرمي. إلا أن هذا التحدي قد دفع السوركتي إلى تقديم استقالته في السادس من سبتمبر سنة ١٩١٤م إلى إدارة جمعية خير، وفي أحد بنود الاستقالة يقول »إن بيني وبينكم شرطاً وهو أن تؤدوا إلى حين إرادتي للسفر تذكرة المركب لي ولإخواني مع مصاريف السفر، فأرجو أن توفوا به لأرجع إلى مكة المكرمة التي جئت منها». فكان رد الجمعية على هذا الطلب: «لم تر الجمعية شيئاً واجباً لك عليهم. والسلام»[٢٠٦].

جمعية الإصلاح والإرشاد: الكسب والعطاء

ويبدو من هذه الاستقالة أن السوركتي كان عازماً على العودة إلى مكة المكرمة دون الدخول في صراع مكشوف مع السادة العلويين؛ إلا أن بعض وجهاء الحضارمة غير العلويين أثنوه عن هذا المسعى، وشجعوه على إتمام المشوار التعليمي والإصلاحي الذي وضع لبناته في إندونيسيا. واستجابة لنداء هؤلاء عدّل السوركتي عن رأيه وفتح مدرسة خاصة في أحد بيوت نقيب العرب عمر بن يوسف منقوش بحارة جاتى سماها مدرسة الإرشاد الإسلامية.

ثم بعد ذلك اقترح المناصرون للأستاذ السوركتي ضرورة تأسيس

(٢٠٦) أحمد إبراهيم أبوشوك، (تحقيق)، تاريخ حركة الإصلاح والإرشاد، ص٢٢٤-٢٢٥.

جمعية تقوم بتوفير الدعم المادي والأدبي للمدرسة، وتسهم أيضاً في تنظيم أنشطتها التعليمية والتربوية. ومن هنا نبعت فكرة قيام جمعية الإصلاح و الإرشاد العربية في مدينة جاكرتا(٢٠٧).

ويبدو أن تأييد نقيب العرب عمر بن منقوش وصالح عبيد عبدات وسعيد بن سالم المشعبي لقيام جمعية الإصلاح والإرشاد كان يعكس جزءاً من الصراع الخفي بين السادة العلويين وبعض وجهاء المجتمع الحضرمي الذين أصبحوا أكثر قرباً من موطن صناعة القرار في جاكرتا. وخير شاهد على هذا قول عمر بن سليمان ناجي عن ماهية الإرشاد ومبادئها:

> الإرشاد حركة تحررية تقدمية ظهرت بين مغتربي العرب بإندونيسيا، تهدف إلى تغيير الوضع الاجتماعي الفاسد والعقائدي، ثم نشر العلم ومحاربة الأمية، وإطلاق الفكر من قيود التقليد ومحاربة الامتيازات العنصرية، ثم البدع والخرافات التي دخلت على الدين، ثم تمكين عقيد التوحيد ليكون الإنسان عبداً لله وحده، ولتكوين مجتمع إسلامي اشتراكي تعاوني تسوده العدالة والمساواة(٢٠٨).

لعل القارئ المتمعن في عبارات الأستاذ ناجي يلحظ أن الصراع الخفي بين الحضارمة والسادة العلويين كان يمثل الباعث الأساسي الذي مهد الطريق لقيام جمعية الإصلاح والإرشاد ومكّن الأستاذ السوركتي وبطانته من أن يصيغوا مبادئ الجمعية على ضوء المؤشرات الآتية:

---

(٢٠٧) المرجع نفسه، ص٢٤٩-٢٥٠.

(٢٠٨) عمر بن سليمان ناجي، تاريخ ثورة الإرشاد، ٦٤-٦٥.

* توحيد الله توحيداً خالصاً بعيداً عن مظان الشرك الظاهر والخفي في الاعتقاد والأفعال والأقوال.
* المحافظة على الأخلاق الإسلامية التي جماعها: أن تحب لأخيك ما تحب لنفسك وتحافظ على عزة النفس وشرف العمل وعدم الخنوع لغير الله.
* المحافظة على العبادات من صلاة وصيام وزكاة وحج وغيرها وعدم التهاون فيها.
* إحياء السنة الصحيحة وترك البدع وعدم المشايعة لها.
* التعاون على البر والتقوى وعدم التعاون على الإثم والعدوان.
* الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالحكمة والموعظة الحسنة.
* نشر العلوم الدينية العصرية واللغة العربية(٢٠٩).

على هدي هذه المبادئ نشأت جمعية الإصلاح والإرشاد العربية، وبدأت تبشر بفجر المساواة والإخاء والتعليم، ونتيجة للنجاح الذي حققته في هذا المضمار بدأت الطلبات تترى على مركزها العام في جاكرتا بغية إنشاء فروع مماثلة لها في الأقاليم. واستجابة لهذه النداءات تمَّ افتتاح فرع مدينة تقل عام ١٩١٧م، وفي عام ١٩١٩م افتحت ثلاثة أفرع أخرى في مدينة بكالونقان، وشربون، وبومي أيو، وفي عام ١٩٢٧م أسس فرع للإرشاد بمدينة سورابايا، وتبعه في ذات العام فرع مدينة بانيووانقي،

(٢٠٩) أحمد إبراهيم أبو شوك، (تحقيق)، تاريخ حركة الإصلاح والإرشاد، ص٢٥٢-٢٥٣.

وفي العام الذي يليه ثم افتتاح فرعي مدينة بندووسو، ومدينة بوقور، وفي عقد الثلاثينات ظهرت أفرع الإرشاد في فمالانق، سمارانق، شومال، فور وكرتو، صولو[٢١٠]. وألحق كل فرع من هذه الفروع بمدرسة إعدادية لتعليم الناشئة الحضارمة علوم القرآن والحديث واللغة العربية والعقائد والفقه والتفسير، وبعض العلوم العقلية مثل الكتابة والحساب والتاريخ والجغرافيا والهندسة والهيئة والمنطق، وبعض اللغات الأجنبية مثل الهولندية والإنكليزية[٢١١].

وقد علق الداعية رشيد رضا علي هذا النشاط بقوله: إن جمعية الإصلاح والإرشاد «غرضها إنشاء المدارس ونشر التعليم الديني والمدني الذي تقتضيه حالة العصر من الاستقلال، وإحياء هدى الكتاب والسنة، ومقاومة الخرافات الفاشية من طرق الابتداع في الدين»[٢١٢].

وإلى جانب هذا النشاط التعليمي اهتمت الإرشاد بتقديم المحاضرات العامة في المساجد والأندية الثقافية وذلك لتبصير الناس بأمورهم الدينية، وبعض المسائل المرتبط بشؤونهم الحياتية، وأسهمت في تطوير العمل الصحي بإنشاء عدد من المراكز الصحية لتقديم الخدمات الوقائية والعلاجية بأسعار رمزية، وأسست عدداً من فرق الكشافة والموسيقى

(٢١٠) صلاح البكري، تاريخ الإرشاد في إندونيسيا، مخطوط، ١٩٩٢، ص٢٥-٣٢، عمر سليمان ناجي، تاريخ ثورة الإرشاد، ١١٥ -١٣٠.

(٢١١) المصدر السابق.

(٢١٢) محمد رشيد رضا، «السيد بن عقيل بن يحي»، مجلة المنار، مج٣٢ن ج٣، ص٢٣٩-٢٤٠.

والرحلات، وذلك لتدريب الناشئة على الصبر والعطاء، ولترقية الحواس الفنية والذوقية فيهم[٢١٣].

ونجدها أيضاً قد تركت بصمات واضحة في تاريخ الكفاح السياسي ضد الاستعماري الهولندي والياباني. وفي هذا يقول الرئيس الإندونيسي (السابق) سوكارنو في مؤتمر حزب شركة إسلام المنعقد بمدينة الصولو في ١٩ أبريل ١٩٥١م: «إن إندونيسيا لا ولن تنسى فضل الجمعيات التي ساعدت على إحياء النخوة والغيرة الدينية والوطنية التي عجلت بالثورة الكبرى والحصول على حريتنا، كحزب شركة إسلام السياسي، وجمعية الإرشاد، والمحمدية الدينيتين»[٢١٤].

وتحدثنا المصادر التاريخية أيضاً عن إسهام بعض قادة الإرشاد في تأسيس حزب مجلس شوري مسلمي إندونيسيا (ماشومي)، الذي تزعمه الدكتور محمد ناصر. وفور تأسيسه ظل هذا الحزب يمثل تياراً إسلامياً داخل البرلمان الإندونيسي وترياقا ضد الشيوعية في الشارع السياسي، الشيء الذي دفع الرئيس الراحل سوكرنو إلى حله عام ١٩٥٩م[٢١٥].

الخصومة بين العلويين والإرشاديين

لم يحدث تطور جمعية الإصلاح والإرشاد العربية الذي أشرنا إليه

---

(٢١٣) صلاح البكري، تاريخ الإرشاد، ص ٢١٦-١٧.

(٢١٤) نقلاً عن: أقوال الصحف وتصريحات الزعماء والرجال البارزين عن الإرشاد، مطبوعات جمعية الإصلاح والإرشاد الإسلامية، جاكرتا.

(٢١٥) عمر سليمان ناجي، تاريخ ثورة الإرشاد، ص ١٢٢-١٣١.

في جو يسوده الوئام والإلفة والتعاون، بل كانت كل خطوة من خطواته محفوفة بمعارضة السادة العلويين، الذين كانوا يعتبرون الدعوة إلى المساواة ومحاربة الشفاعة والتوسل وزيارة القبور وفتح باب الاجتهاد وفق قيم الكتاب والسنة ابتداعا في الدين، يهدد إرثهم الاجتماعي وتراثهم الصوفي بالزوال، لذا فعليهم أن يحاربوه بشتى الوسائل والسبل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً. من ثم أخذ الخلاف بين جمعية الإصلاح والإرشاد وجمعية خير (أو الرابطة العلوية التي نشأت عام ١٩٢٧م) يزداد حدة وضراوة، ويأخذ طوراً آخر ملئ بالفجور في الخصومة.

وقد توقدت الشرارة الأولى لهذا الصراع في أكتوبر ١٩١٥م، عندما نشر أحد شباب آل باعلوى مقالا في جريدة «صولوه هنديا» الملايوية عن المساواة بين المسلمين، ويبدو أن كاتب هذا المقال قد انتقد فيه فتوى السوركتي التي أصدرها بشأن جواز زواج العلوية الشريفة بغير العلوي. ورداً على هذا المقال أصدر السوركتي فتوى أخرى سماها «صورة الجواب»، تعرض فيها تفصيلا لموضوع الكفاءة في الزواج، ثم عضد رأيه القائل بجواز زواج العلوية بغير العلوي بعدد من الحجج والبراهين المستقاة من الكتاب والسنة، وآثار السلف[٢١٦].

لا شك أن صدور صورة الجواب قد أثار حفيظة السادة العلويين

(٢١٦) انظر نص الفتوى في: أحمد إبراهيم أبو شوك، (تحقيق)، تاريخ حركة الإصلاح والإرشاد، ص٣٠٢ -٣١٢، صلاح البكري، تاريخ حضر موت، ج٢، ص٢٦٢ - ٢٧٠، عمر سليمان ناجي، تاريخ ثورة الإرشاد، ص٤-٥٦.

ودفعهم إلى التعريض برائد حركة الإرشاد والإرشاديين، الذي وصفوه بأنه «زنديق يظهر الإسلام ويخفي الكفر»، وأوعزوا إلى الهولنديين بأنه »من أنصار المهدي السوداني، وأنه يسعى إلى تنظيم مهدوية ضد الحكم الهولندي»، وأفادوا الإنجليز «بأنه نصير اللاجيء السياسي... الهندي الثائر على الإنجليز عبد السلام الكشميري»، الذي كان مقيما بجاكرتا وعلى صلة بالأستاذ السوركتي(٢١٧)، ثم تقدموا بعريضة إلى شريف مكة الملك الحسين يثيرون فيه عصبية الهاشميين، ويطلبون منه منع الإرشاديين عن أداء فريضة الحج، بحجة أنهم أنصار حركة هدامة تهدف إلى تقويض دعائم آل البيت(٢١٨).

ووصفت الجريدة الإقبال - لسان حال العلويين - الإرشاديين بأنهم:

جماعة من أولئك الزعانف الذين ينتسبون إلى آل كثير ونهد بجاوا، لم يراعوا حرمة الجوار مع أهل البيت، ولم يراقبوا حرمة النبي صلى الله عليه وسلم في أهل بيته، ولم يكترثوا بجامعة الإسلام والوطن، [بل] طفقوا يتهافتون على أضاليل الدرويش السوداني، وينبذون أهل البيت... فشقوا عصا الحضارمة، وأسسوا جمعية الإرشاد، وفتنوا الأمة وطعنوا في الأنساب...و أنهم سوف لا ينجحوا إلا بوضع أيديهم في أيدي أهل البيت والعمل معهم يدا واحدة، وتركهم دراويش السودان، وزنوج إفريقيا، هم

---

(٢١٧) عمر سليمان ناجي، تاريخ ثورة الإرشاد، ص٦٠-٦١.

(٢١٨) انظر نص خطاب السادة العلويين إلى الشريف حسين في: أحمد إبراهيم أبو شوك، (تحقيق)، تاريخ حركة الإصلاح والإرشاد، ص٣٣٩-٣٤١، صلاح البكري، تاريخ الإرشاد، ص٨٢-٨٤ عمر سليمان ناجي، تاريخ ثورة الإرشاد، ص٨٤-٨٦.

لم يرضوا إلا باسترسالهم في البغي والهوى واستبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير، وسيعلم الذين ضلوا أي منقلب ينقلبون[٢١٩].

ومن جانب آخر صدر عدد من الرسائل الداحضة لصورة الجواب، ونذكر منها رسالة حسن بن زين باسلامة، ورسالة عبد الله صدقة دحلان المعروفة بـ«إرسال الشهاب على صورة الجواب»[٢٢٠]، ورسالة علوي بن مديحج بسنغافورة، ورسالة محسن بن سالم العطاس. انتقدت هذه الرسائل فتوى السوركتي التي أصدرها عن مسألة الكفاءة في الزواج وجواز زواج العلوية من غير العلوي، وحاولت النيل من شخصه، وشككت في كفاءته العلمية.

أما مرافعة الإرشاديين فقد جاءت في كتاب أصدره أحمد العاقب شكرت الله بعنوان **فصل الخطاب في تأييد صورة الجواب**[٢٢١]، وقد انتقد فيه رسالة عبد الله صدقة دحلان التي وصفها بالسطحية وعدم الموضوعية وانتقد صاحبها انتقادا شخصيا، الشيء الذي دفع علوي بن طاهر الحداد أن يصدر كتابه الموسوم بـ **القول الفصل فيما لبني هاشم وقريش والعرب من الفضل**[٢٢٢]. وفي هذا الكتاب الضخم الذي يزيد عدد صفحاته عن

---

(٢١٩) عمر سليمان ناجي، تاريخ ثورة الإرشاد، ص٦١-٧٢.

(٢٢٠) عبد الله بن محمد صدقة زيني دحلان، إرسال الشهاب على صورة الجواب (سورابايا: مطبعة أوساها، ١٣٣٥هـ).

(٢٢١) أحمد العاقب شكرت الله، كتاب فصل الخطاب في تأييد صورة الجواب، (بتافيا: مطبيعة كولف الكبرى، ١٣٣٦هـ).

(٢٢٢) علوي بن طاهر الحداد، القول الفصل فيما لبني هاشم وقريش والعرب من الفضل، جزءين، بوقور: مطبعة أرشيفل دركري، ١٣٤٤هـ.

الألف صفحة استعرض المؤلف فضائل آل البيت، وانتقد ما جاء في صورة الجواب ووصف صاحبه «بجهل ما هو معلوم من الدين بالضرورة»، ثم تناول كتاب فصل الخطاب في تأييد صورة الجواب ناقداً ومستهجناً وواصفاً إياه بعدم الموضوعية والخواء الفكري.

وردا لاعتبار الإرشاديين أصدر السوركتي رسالة في الرد على كتاب «القول الفصل فيما لبني هاشم وقريش والعرب من الفضل» داحضا فيها الحجج والبراهين التي آثارها الحداد بشأن إقرار الكفاءة الذاتية لآل البيت وانسحاب ذلك على الكفاءة في الزواج.

وأخيرا انتقل الصراع من دائرة الحرب الكلامية والشكاوي إلى أهل السلطان في إندونيسيا وحضرموت إلى دائرة الاعتداءات الشخصية والبلاغات الكيدية أمام السلطات الهولندية. ونذكر على سبيل المثال لا الحصر حادث مسجد النور بمدينة بندووسو، حيث اشتبك أكثر من خمسين شخصاً من أنصار العلويين وخصمائهم الإرشاديين، وانتهى الحادث باغتيال شخصين من العلويين، وإصابة ستة أشخاص من الإرشاديين بجراح[٢٢٣]. ونتيجة لهذه التطورات اتسعت الشقة بين أبناء حضر موت، وانقسموا بين أنصار السادة العلويين والإرشاديين، وامتدت دائرة الصراع، لتشمل شخصيات مرموقة في العالم الإسلامي أمثال الداعية محمد رشيد رضا، والشيخ عبد العزيز الرشيد، وأمير البيان شكيب أرسلان، الذين أظهروا نوعاً من التعاطف تجاه قضية الإرشاديين[٢٢٤].

(٢٢٣) صلاح البكري، تاريخ حضر موت، ج٢، ص٣٣٦.

(٢٢٤) لمزيد من التفصيل انظر القسم الثالث من كتاب: يعقوب يوسف الحجي، الشيخ =

لا جدال أن الصراع بين السادة العلويين والشيخ أحمد السوركتي قد خلف آثاراً سلبية وإيجابية، أسهمت بدورها في إعادة تشكيل بنية المجتمع الحضرمي الإندونيسي سياسياً، واجتماعياً، وفكرياً. ويمكننا في هذا المضمار أن نجمل الآثار الإيجابية فيما يلي:

أولا: تقدم حركة التعليم الديني والمدني التي قادتها جمعية خير وجمعية الإصلاح والإرشاد العربية وذلك عن طريق المدارس التي تمَّ إنشاؤها، والمناهج التي سار عليها العمل التعليمي والتربوي[٢٢٥].

ثانيا: بزوغ فجر الصحافة العربية في إندونيسيا وذلك بظهور مجموعة من الصحف العربية التي يقدر عددها بخمسين صحيفة، صدر معظمها واحتجب في الفترة بين الحربين العالميتين (١٩١٤-١٩٤٥م). ومن صحف السادة العلويين النشطة نذكر «الإقبال»، و«حضر موت»، و«الرابطة»؛ ومن صحف الإرشاديين «الإرشاد»، و«الدهناء»، و«الذخيرة الإسلامية»[٢٢٦].

= عبد العزيز الرشيد: سيرة حياته، الكويت: مركز البحوث والدراسات الكويتية، ١٩٩٣م، ص٢٤١-٢٨٨.

(٢٢٥) انظر:

Natalie Mobini -Kesheh, *The Hadrami Awakening; community and identity in the Netherlands East Indies* 19001942-, PhD. Dissertation, (Monash University, 1996), 121131-.

(٢٢٦) انظر:

Natalie Mobini -Kesheh, "The Arab Periodicals of the Netherlands East1914-1942", BKI, 152 -ii, 199656-136-.

ثالثا: الدعوة إلى إحياء مبادئ التوحيد وإخلاص العبادة لله والاستعانة به في كل الأمور، وانتقاد البدع والخرافات التي فرضتها رجاحة الموروث الفقهي غير المتبصر بثوابت الكتاب والسنة، ثم الدعوة إلى الحرية والمساواة وفتح باب الاجتهاد في الأمور الدينية الظنية والشؤون الحياتية المعاصرة[٢٢٧].

أما الآثار السلبية للصراع بين الإرشاديين والعلويين فقد تجسدت في التنازع والتدابر والتباغض الذي ورثه المجتمع الحضرمي، وفي انشغال الدعاة بالقضايا الانصرافية والاختلافات حول المسائل الفرعية التي لا تتعلق بأصول الدين، وفي إضعاف نفوذ العرب في أوساط الإندونيسيين الذين كانوا ينظرون إليهم بمثابة القدوة الحسنة التي يمكنها أن تسهم في إصلاح الدين، وتمكين أواصر المودة والإخاء الإسلامي والدعوة إلى إحياء الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح.

إرهاصات الصلح وإحباطات الفشل

لا يمكننا أن نعمم ونصف كافة الإرشاديين والعلويين بأنهم قد أغلقوا باب الحوار والصلح فيما بينهم وتخندق كل منهم في خندقه؛ لأن مثل هذه الفرضية تحجبنا عن رؤية وتقييم بعض المبادرات التي قام بها نفر من الوسطاء الذين انطلقوا من مبدأ مناصرة الأخ لأخيه ظالماً ومظلوماً،

(٢٢٧) عبد العزيز الرشيد «فضيلة الأستاذ الجليل أحمد محمد السركتي السوداني»، مجلة الكويتي العراق، العدد الثامن، جاكرتا: ١٣٥٠هـ افتتاحية.

ومن مبدأ إصلاح ذات البين بين الفرقاء.

ونذكر على سبيل المثال مبادرة السيد إسماعيل عبد الله بن علوي العطاس، ممثل العرب في مجلس العموم الإندونيسي، والتي حاول من خلالها العطاس أن يجمع شمل العرب على اختلاف مشاربهم السياسية والاجتماعية في كيان سياسي اقترح له اسم الرابطة العربية، وأوضح أن غايته ستكون خدمة مصالح العرب والدفاع عن حقوقهم في مجلس العموم الإندونيسي ومؤسسات الدولة الأخرى.

وكانت نقطة الانطلاق بالنسبة العطاس هي الدعوة إلى مؤتمر جامع يجيز القانون الأساس للرابطة العربية المزمع قيامها، ويحدد أهدافها، واختصاصاتها، وواجباتها، ولبلوغ هذه الغاية كون العطاس لجنة عشرينية لتقوم بالإعداد للمؤتمر الذي أعلن تاريخ انعقاده في التاسع من فبراير ١٩١٩م بمقر جمعية خير بحارة تانه اباع في مدينة جاكرتا. وقد شملت عضوية اللجنة عدداً من وجهاء السادة العلويين والإرشاديين بما فيهم الأستاذ أحمد السوركتي[٢٢٨]. وبالفعل قد وجدت هذه المبادرة قبولاً من كل الأطراف عدا بعض العلويين الذين رفضوا التعاون مع اللجنة المختارة بحجة عضوية أحمد السوركتي الذي يعتبرونه «أصل الشقاق والتنافر بين

(٢٢٨) توجد نسخة خطية من مشروع العطاس بجامعة ليدن: المعهد الملكي للغويات والأنثروبولجيا، تحت الزمر (KITVL; H1083, 1131). ويرد نص هذا المشروع في المصادر الآتية: أحمد إبراهيم أبو شوك، (تحقيق)، تاريخ حركة الإصلاح والإرشاد، ص٣٢٩ -٣٣٢، صلاح البكري، تاريخ حضرموت، ج٢، ص٢٧٤ -٢٧٥، عمر سليمان ناجي، تاريخ ثورة الإرشاد، ص٩٤-٩٦.

الحضارمة». ومن ثم مات مشروع العطاس قبل أن يرى النور.

ولم يثبط فشل العطاس همم الداعين لإصلاح ذات البين بين الإرشاديين والعلويين، ففي الخامس من فبراير ١٩٢١م طرح أحد المصريين المقيمين بسنغافورة يدعي حسين عابدين مشروع صلح يقضي بعدم «لزوم تقبيل يد السيد، وعدم لزوم احترام من لا يستحق الاحترام سواء كان علوياً، أو شيخاً، وعدم التعصب في مسألة الزواج، فلكل الحرية في تزويج بنته، أو أخته، أو غيرهما لمن يريد»، وأن تقبل «المدارس العربية... جميع الطلبة على حد سواء أولاد سادة كانوا أو أولاد مشائخ». وفي الوقت نفسه وعد الوسيط حسين عابدين بأن الاجتماع المزمع عقده بين الطرفين لإجازة شروط الصلح سيحضره هو شخصياً وبرفقته قنصل السفارة البريطانية ليكونا شاهدين على الطرفين؛ إلا أن مبادرة حسين عابدين كسابقتها رفضت من السادة العلويين الذين كانوا يرون فيها محاباة واضحة لخصومهم الإرشاديين[٢٢٩].

هكذا ظل الإرشاديون والعلويون يعيشون صراعاً مريراً تتخلله إرهاصات الصلح واحباطات الفشل، ففي فبراير ١٩٢٨م وصل إلى جاوة قادما من اليمن مفتي حضرموت السيِّد عبد الرحمن بن عبيد الله السقاف بغرض الصلح بين الفريقين المتنازعين، وتحقيقا لهذا المسعى وضع الشروط الآتية:

(٢٢٩) انظر نص مشروع حسين عابدين في: عمر سليمان ناجي، تاريخ ثورة الإرشاد، ص ١٠٠-١٠٢.

- ترك السباب والشتم بين الطرفين بما في ذلك الطعن في الأنساب.
- أن يكون مذهب الحضرميين جميعا هو مذهب الشافعي، فما اختلفوا فيه من شيء فمردهم إلى المعتمد من المذهب.
- أن تكون حقوق الإسلام مبذولة بين الطرفين.

وعلى حد قول الدكتور الحجي إن هذه الشروط قد عرضت على الخصمين، ووجدت قبولاً من السادة العلويين ونوع من الإعراض والتشكك من بعض الإرشاديين. لذا فإن جهود السقاف قد ذهبت مع الريح، وعادت الخصومة أشد فجورا مما كانت عليه بين الطرفين. والسبب في ذلك يعزي إلى تصاعد النشاط الصحفي غير الملتزم بأدبيات الخلاف وإلى أقلام الصحفيين التي كانت تستبدل الذي هو أدنى (الخصام) بالذي هو خير (الصلح) رغبة منها في تحقيق الكسب المادي الرخيص[٢٣٠].

ولم تقف مبادرات الصلح بين الحزبين المتخاصمين عند هذا الحد، بل ذهبت تلتمس توسط بعض الوجهاء الذين يمكن أن يوصف تصرفهم تجاه هذه القضية بالحيدة والعدالة. ومن ثم نجد أن الأستاذ السوركتي عندما ذهب لأداء فريضة الحج عام ١٩٢٨م حاول جاهداً أن يشرك الملك عبد العزيز بن سعود وأعضاء الرابطة الشرقية في القاهرة في قضية الصراع بين العلويين والإرشاديين، ويطلب منهم التوسط في تسوية الخلافات

(٢٣٠) يعقوب يوسف الحجي، الشيخ عبد العزيز الرشيد، ص٢٧١-٢٧٢.

بين الطرفين، واستجابة لهذا النداء فقد فوضت الرابطة الشرقية الأستاذ السوركتي والسيد إبراهيم السقاف ليقوما بالإصلاح، وقبل أن تكلل مساعيهما بالنجاح وقعت بعض المشادات الصحفية والاعتداء الشخصية بين الخصماء، الشيء الذي أسهم في فساد مبادرة الرابطة الشرقية[٢٣١].

أما الملك عبد العزيز بن سعود فقد بعث في يوليو ١٩٣٣م كتاباً إلى الفريقين بوساطة إبراهيم بن عمر السقاف يدعوهم فيه إلى نبذ التباغض والتخاصم والعودة إلى أخوة الإسلام. وفي ضوء نداء ابن سعود دعا إبراهيم السقاف إلى هدنة لمدة عامين، يتم خلالها التوصل إلى صلح نهائي بين الطرفين؛ إلا أن الإرشاديين قد هاجموا السقاف ووصفوه وقومه بعدم الجدية في التوصل إلى صيغة صلح نهائي متعللين بأن الصلح يجب أن يقوم على نفس الشروط التي اتفق عليها الفريقان قبل نداء بن سعود. ويبدو أن السقاف قد استهجن خطاب سكرتير جمعية الإصلاح والإرشاد، بدر بن سالم بن تبيع، في هذا الشأن، ثم أخيراً سحب نفسه من مشروع الصلح واعتزل التدخل في قضايا الإرشاديين والعلويين[٢٣٢].

وكما يرى البكري فإن فشل هذه المبادرات التي أشرت إليها إجمالاً قد دفع العناصر المولدة (أو مواليد العرب) إلى تكوين كيان سياسي يعرف بـ«وحدة المواليد العربية» في جاكرتا، وقد أنشئت لهذه الوحدة عدد من

---

(٢٣١) انظر: المادة الخاصة بمبادرة السقاف في: صحيفة حضرموت (سورابايا)، الأعداد: ٣٢٥: ١٨/٤/١٩٣٢، ٣٢٧: ٥/٥/١٩٣٢، ٣٣٣: ٢٣/٦/١٩٣٢، ٣٣٤: ١٩٣٢، وفي يعقوب يوسف الحجي، الشيخ عبد العزيز الرشيد، ٣٤٥-٣٧٦.

(٢٣٢) صلاح البكري، تاريخ حضرموت، ج٢، ص٢٣٩-٢٤١.

الشعب في بعض المدن الإندونيسية، وقد حددت مهامها في النقاط الآتية:

* مطالبة الحكومة بإقرار حقوق المواليد العرب السياسية والمدنية، وذلك قياساً بحقوق مواليد الجاليات الأخرى.
* إنشاء مدارس هولندية عربية تمكن الناشئة العرب من مواصلة دراساتهم العليا في المدارس الحكومية.
* توثيق الصلات بين المواليد العرب وبقية أفراد المجتمع الإندونيسي.
* تجاوز الصراع الحادث بين الإرشاديين والعلويين.

وبالفعل قد وجدت هذه الوحدة قبولاً في أوساط شباب الإرشاديين والعلويين الذين ملّوا صراع آبائهم حول القضايا التي لا تخدم واقعهم المعاصر، وبدأوا نشاطاتهم بتأسيس مدرسة هولندية عربية في سرابايا تابعة لوزارة المعارف العمومية، ثم أصدروا مجلة بالملايو لتكون حلقة الوصل بينهم وقطاعات المجتمع الإندونيسي، وتكون بمثابة منبر حر لطرح أفكارهم السياسية وتحقيق مطالبهم المدنية. بالرغم مما حققته هذه الوحدة من نجاح في سنواتها الأولى؛ إلا أنها تقوقعت واختفت تدريجياً من الساحة السياسية والاجتماعية، ويعزي السبب في ذلك إلى اندلاع الحرب العالمية الثانية واحتلال اليابان لإندونيسيا عام ١٩٤٢م[٢٣٣].

هكذا كانت مسيرة الصراع بين السادة العلويين والإرشاديين طويلة

(٢٣٣) صلاح البكري، تاريخ الإرشاد، ص٢١٠-٢١٢.

ومريرة ومحفوفة بالمكاره، لكن توجد على جوانبها بعض القبسات المشرقة التي أطلقت عليها الباحثة الأسترالية نتاليا موبيني كيشه Natalie Mobini-Kesheh «نهضة العرب الحضارمة في إندونيسيا».

خاتمة:

وبهذه العرض نخلص إلى أن مفهوم الإصلاح والإرشاد عند الأستاذ السوركتي قد استقي ثوابته الفكرية من معين حركة الإصلاح والتجديد الحديثة، التي قادها الداعية جمال الدين الأفغاني، ووسع أوعيتها الأستاذ محمد عبده، وأعطاها تلميذه محمد رشيد رضا قوة وفاعلية، وذلك عن طريق إسهاماته الفكرية التي كانت تنشر في مجلة المنار. ويمكننا أن نجمل السمات العامة لهذا التأثر أو التوافق الفكري فيما يلي:

أولاً: الالتزام بالتوجه السلفي الذي يؤصل لعقيدة التوحيد الخالصة بعيداً عن شوائب الشرك الظاهر والخفي، وينادي بتخصيص العبادة لله وحدة والاستعانة به في سائر الأمور. وفي هذا السياق تتم محاربة البدع والخرافات التي مكّن لها عدد من الدعاة والمتصوفة الذين حادوا عن جادة عقيدة السلف الصالح. وهذا التوجه السلفي التربوي نجده يمثل ذروة سنام تعاليم محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢) التي تعتبر واسطة عقد تصل تراث ابن حنبل وابن تيمية بتراث قادة حركة الإصلاح والتجديد. وفي هذا يقول السوركتي: إن «خطتي الدين.. والغاية التي أسعى إليها هي نشره بين جمهور الأمة وإظهاره بمظهره الحقيقي، ومجاهدة

البدع والخرافات التي فشت في الأمة. أبني دعايتي على أساس نصوص القرآن والسنة وإجماع السلف الصالح»[٢٣٤]. لا غرو أن هذه العبارات المختارة من أقوال السوركتي تؤكد أن هناك توافقاً وتواصلاً فكرياً بينه وقادة الإصلاح، ويرجح الظن أن منشأ هذا التوافق والتواصل يرجع إلى إلمام السوركتي بأدبيات أحمد بن حنبل وابن تيمية وابن عبد الوهاب، وإلى إطلاعه على بعض أعداد مجلة المنار التي كانت تروج لأفكار الإصلاحيين في ذلك الوقت، ثم إلى صلته الوثيقة بزملائه السودانيين الذين انتدبهم للعمل بمدارس جمعية خير في جاكرتا، والذين لازم بعضهم مجالس الشيخ محمد عبده بالأزهر الشريف وأضحوا من المناصرين لأفكاره.

ثانياً: العودة إلى أصول الدين الإسلامي في معالجة مشكلات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية المعاصرة كما كان عليه الحال في الصدر الأول من الإسلام، فمن وجهة نظر السوركتي إن هذه النقلة النوعية تعني الفهم الشمولي للدين، ويرى أن هذه الغاية لا يمكن أن يدركها المسلم إلا بفتح باب الاجتهاد الذي يحقق التوافق والانسجام بين النصوص النقلية (الكتاب والسنة) والواقع الحياتي المعيش، وبالتالي ينفي السوركتي وجود قطيعة بين النص الديني وشؤون الناس الحياتية، وينتقد المتصوفة بقوله إنهم قد «جعلوا الدين عدواً للعلم والعقل»[٢٣٥]. وبذلك يعزو السبب الأساس في نفور الصفوة المتعلمة من الإسلام إلى تذرع هذه الصفوة

(٢٣٤) أحمد إبراهيم أبو شوك، (تحقيق)، تاريخ حركة الإصلاح والإرشاد، ص٦٦.

(٢٣٥) المرجع نفسه.

بأن الإسلام دين لا يلبي تطلعات العصر الذي تعيش فيه. وتجاوزا لهذه القطيعة يرى أن رسالته يجب أن تتبلور في «إظهار الدين أمام [هذه الصفوة].. بجوهره الحقيقي وكونه لا ينافي العلم والعقل وأحوال العصر الحاضر»[٢٣٦]. وفي رسالته الموسومة «بالمسائل الثلاثة» يناقش قضايا الاجتهاد والتقليد والسنة والبدعة. ونجد أن رأيه في هذا الشأن يتوافق مع رأي الإمام الشوكاني[٢٣٧]، وتتطابق وجهة نظره مع وجهة نظر الشيخين عبده ورضا[٢٣٨]، وذلك استناداً إلى قوله بأن الاجتهاد هو الآلية الوحيدة التي يمكن من خلاله أن يضع المسلمون حداً للقطيعة بين النص الديني والواقع الحياتي المعيش ويمكّنهم من أن يشرعوا لقضاياهم المعاصرة في إطار ثوابت الفقه الإسلامي.

ثالثاً: الاهتمام بتعليم أبناء الأمة الإسلامية ذكوراً وإناثاً وفق برنامج يزاوج بين العلوم الدينية والعلوم التجريبية التي أسهمت إسهاماً فاعلاً في تطوير المجتمعات الغربية. وبهذه الدعوة يحاول السوركتي أن يساير دعاة النهضة الإصلاحية الذين أولوا اهتماماً خاصاً لضرورة تعليم الفرد المسلم، بحجة أن التعليم يسهم في تحقيق توازن بين النص والعقل والعلم، ويبدو من أفكاره هذه أن التوازن يعني بالنسبة له تنقية الدين الإسلامي من أدران

(٢٣٦) المرجع نفسه.

(٢٣٧) محمد علي الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٢٧م.

(٢٣٨) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٣، ١٩٩٣م، ص٢٥.

التقليد الأعمى (أو العمياني كما يسميه) الذي أقعد الأمة الإسلامية عن مواكبة ركب الحضارات الأخرى. ومن وجهة نظر السوركتي أن التعليم «هو أساس كل تقدم ومبدأ كل مجد، والسبب الأول لكل نجاح في العالم فلا يحتقر أهله إلا جاهل غبي»[٢٣٩]. لذا فإنه يقر بأن المحافظة على مستقبل التلاميذ وجمعية الإصلاح والإرشاد والأمة العربية في إندونيسيا لا يتحقق إلا بتبني البرامج التعليمية للمدارس الهولندية وتدريس اللغات الأوربية الحية وذلك إلى جانب العلوم الإسلامية واللغة العربية. ثم يذهب أبعد من ذلك ويشيد بأهمية ابتعاث الطلاب إلى أمريكا وأوربا للتسلح بالعلوم العصرية، لكنه يحذر في الوقت نفسه من الأمراض الاجتماعية والفكرية التي ربما يجلبها مثل هذا الابتعاث. لذلك فنجده يستدرك ويقول «لكن مادامت العلوم يمكن أن ينالها الطالب هنا [أي في إندونيسيا] تحت مراقبة المراقبين من الأساتذة، فالأولى أن لا يذهب إلى محل آخر وفيه خطر على المبدأ»[٢٤٠]. وبهذه الرؤية يحاول السوركتي أن يتبنى منهجاً تعليمياً تلامس أطرافه منهج الدعوة المعاصرة «لأسلمة العلوم الإنسانية».

رابعاً: الدعوة إلى تحقيق الحرية والمساواة بين المسلمين، وتعد هذه الدعوة من المبادئ الأساسية التي شغلت حيزاً مقدراً في أدبيات السوركتي، وذلك بخلاف ما كان عليه الحال عند دعاة الإصلاح والتجديد. والسبب في ذلك يعزى إلى طبيعة المجتمع الحضرمي الذي عاش بين ظهرانيه

---

(٢٣٩) صلاح البكري، تاريخ حضرموت، ج٢، ص٢٧١.

(٢٤٠) أحمد إبراهيم أبوشوك، (تحقيق)، تاريخ حركة الإصلاح والإرشاد، ص٧٠-٧١.

السوركتي، والذي كانت صفوته تناهض مثل هذه الأفكار وتعتبرها خروجاً صريحاً على ثوابت الدين الموروث الذي تدثر بعباءة «الإسلام الطبقي». وحول هذه النقطة ـ كما رأينا من قبل ـ قد تمركز الصراع بين الإرشاديين والسادة العلويين، و بشأنها قد أصدر الأستاذ السوركتي أهم رسائله وفتاويه المتمثلة في «صورة الجواب» و«المسائل الثلاثة» و«أمهات الأخلاق»، و«الآداب القرآنية».

هذه هي المرتكزات الأساسية التي قامت عليها دعوة السوركتي الإصلاحية، وبفضلها استطاعت أن تحدث تأثيراً محسوساً وملموساً داخل المجتمع الحضرمي في إندونيسيا وخارجها، كما أشرنا إلى ذلك تفصيلاً في أكثر من موقع من هذا البحث. أما تأثير دعوته على المجتمع الإندونيسي بصورة شاملة فقد كان محدوداً، والعلة في ذلك ترجع إلى الصراع الذي نشب بين الإرشاديين والعلويين، وأقعد الدعاة عن أداء رسالتهم على الوجه الأكمل، وإلى عدم إلمام السوركتي نفسه بلغة الملايو الشيء الذي حد من فاعلية انتشار تعاليمه وأفكاره في أوساط المجتمع الإندونيسي الناطق بغير اللغة العربية. إلا أن محدودية انتشار الدعوة «السوركتية» في إندونيسيا لا تمنع الباحثين من أن يقيموا إسهاماته الفكرية تقييماً علمياً يضعها في موضعها الصحيح ويبين ما قدمته من إسهام يصب في محصلة العطاء العام لإسهامات حركات الإصلاح والتجديد الأخرى في جنوب شرق آسيا وبقية بلدان العالم الإسلامي.

ساتي ماجد محمد سوار الذهب
شيخ الإسلام في أمريكا الشمالية
(١٩٠٤-١٩٢٩م)

ترجع صلتي بآثار الشيخ ساتي ماجد محمد سوار الذهب في الولاية المتحدة الأمريكية إلى خريف عام ١٩٩٣م، عندما نشرتُ مقالاً بعنوان: «الشيخ ساتي ماجد السوداني الذي أصبح شيخاً للإسلام في أمريكا الشمالية»، بمجلة الملتقي التي كانت تصدر في الخرطوم آنذاك، واعتمدتُ في ذلك المقال على وثائق الشيخ ساتي ماجد المودعة بدار الوثائق القومية (الخرطوم)، وكتاب الدكتور عبد الحميد محمد أحمد الموسوم بـ **شياخة الإسلام في أمريكا: ساتي ماجد محمد القاضي (١٩٠٤-١٩٢٩م)**[٢٤١]، فضلاً عن الاستئناس بمقال المؤرخ محمد عبد الرحيم الوارد في كتابه المشهور بـ النداء في دفع الافتراء. وفي العقد الأخير من القرن العشرين

---

(٢٤١) عبد الحميد محمد أحمد، **شياخة الإسلام في أمريكا: ساتي ماجد محمد القاضي (١٩٠٤-١٩٢٩م)**، الخرطوم: مطبعة وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٧٨م. أعاد عبد الحميد طبع هذه النسخة، بعد أن نقَّحها، وأضاف إليها فصولاً جديدة، ونشرها تحت عنوان: **ساتي ماجد الداعية الإسلامي السوداني بأمريكا (١٩٠٤-١٩٢٩م)**، الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٩٩٥م.

ومطلع القرن الواحد والعشرين ظهرت مجموعة من الأبحاث التي اهتمت بتأثير الشيخ ساتي ماجد على الداعية الإسلامي مالكولم إكس، وبعطائه الدعوي الذي شكل طرفاً من معالم العلاقة التي نشأت بين الشرق والغرب آنذاك، وبدراسة ذلك العطاء في إطار تاريخ الجالية السودانية في أمريكا الشمالية. ونستشهد لتلك الأبحاث بمقال الدكتور محمد وقيع الله، «أربعة مؤثرات سودانية في فكر ومسيرة مالكولم إكس»[٢٤٢]، والورقة التي قدمها البروفيسور حسن أحمد إبراهيم في مؤتمر الغرب بعيون عربية[٢٤٣]، وكتاب الدكتورة رقيّة مصطفى أبوشرف الذي نشرته جامعة كورنيل الأمريكية عام ٢٠٠٢م[٢٤٤]، وعرض البروفيسور بدرين حامد الهاشمي طرفاً منه تحت عنوان «ساتي ماجد: أول المهاجرين السودانيين لأمريكا (١٩٠٤-١٩٢٩م)»[٢٤٥]، في صحيفة الأحداث، وبعض الوسائط الصحافية

---

(٢٤٢) محمد وقيع الله، «أربعة مؤثرات سودانية في فكر ومسيرة مالكولم إكس»، صحيفة الصحافة (ثلاث حلقات)؛ وسائط صحافية إلكترونية، مثل: المنبر العام للجالية السودانية الأمريكية، الموقع:

http://www.sacdo.com/web/categories/FreaturedArticles/mohamed_waqeealla/032005_malcomx.aps (retrieved: 252009/12/).

(٢٤٣) حسن أحمد إبراهيم، «رحلة ساتي ماجد بن محمد القاضي إلى أمريكا: وجهة نظر عربية عن المجتمع الأمريكي في النصف الأول من القرن العشرين»، ندوة مجلة العربي: الغرب بعيون عربية، الكويت، ٢٧-٢٩ ديسمبر ٢٠٠٣م.

(٢٤٤) انظر:

Rogaia Mustafa Abusharaf, Wanderings: Sudanese Migrants and Exiles in North .America, Ithaca. London: Cornell University Press, 2002

(٢٤٥) بدرين حامد الهاشمي، «ساتي ماجد: أول المهاجرين السودانيين لأمريكا (١٩٠٤-١٩٢٩م)، صحيفة الأحداث؛ المنبر العام للجالية السودانية الأمريكية http://www.sacdo.com

الإلكترونية. لا جدال أن كل هذه الأبحاث قد اعتمدت في جوهرها على المعلومات الواردة بين دفتي كتاب الدكتور عبد الحميد محمد أحمد، ثم حاولت أن توطِّن لإسهامات الشيخ ساتي ماجد من زوايا مختلفة، وأن تضيف إليها تحليلات ثاقبة في منظومة الموضوعات البحثية التي أخططتها لنفسها؛ إلا أنها لم تخط خطوة إلى الإمام تجاه توسيع الوعاء المعرفي لسيرة الشيخ ساتي ماجد، الذي تشكل طرفاً منه الوثائق التي عثر عليها الدكتور عبد الحميد محمد أحمد في قرية الغدار عام ١٩٧٣م، ثم أودعها بدار الوثائق القومية- الخرطوم، وأضحى الطرف الآخر غائباً في أرشيف صحيفة نيويورك تايمز (New York Times)، وملفات القنصلية البريطانية بنيويورك، وأضابير الجمعيات التي أسسها الشيخ ساتي ماجد في الولايات المتحدة الأمريكية في الثلاثة عقود الأولى من القرن العشرين، وأرشيف الجامع الأزهر. ومن ثم آمل أن تكون إعادة نشر هذا المقال في ثوب جديد، حافزاً آخر للمهتمين بإسهامات السودانيين خارج أرض الوطن، ليفيدونا بالطرف الغائب من سيرة هذا الرجل العصامي العَلَم، الذي بنى لنفسه اسماً في بلاد العم سام، وذلك بفضل مشاركته الفاعلة في إرساء قواعد الدعوة الإسلامية في وسط الجالية المسلمة، التي كانت تزاوج بين مبادئ الإسلام العامة وموروثاتها المحلية، القائمة على تراث الاسترقاق والاضطهاد العنصري، والمتأثرة بعادات المهاجرين وموروثات البيئات الدينية التي قدموا منها، ورهنوا طرفاً من وعيهم الديني لمشكلاتها المحلية.

المولد والنشأة

وُلِد ساتي ماجد محمد سوار الذهب بقرية الغدار بالولاية الشمالية عام ١٨٨٣م[٢٤٦]. وتبْعد الغدار بضعة أميال من مدينة دنقلا العجوز، التي كانت تمثل أحد مراكز التنصير المسيحي في المنطقة، وأولى المناطق التي آمنت بالإسلام، حيث توجد بها آثار أول مسجد شُيد في السودان، ومن ثم أضحت موطناً للصالحين والفقهاء العابدين، فقبابها التسعة والتسعين تقف شاهداً على ذلك الإرث التاريخي[٢٤٧]. وُلِد ساتي ماجد في هذه البيئة الدينية، لأبوين من أسرة الزياداب التي ترفع نسبها إلى ساتي محمد سوار الذهب بن الشيخ عيسى بن صالح البديري، المشهور بـ«جد الميّة»، و«أبو العشرة»؛ لأنه قد أنجب عشرة أبناء صالحين، وكل واحد منهم أنجب عدداً مماثلاً من الفقهاء، وبذلك بلغ مجموع أحفاده المائة حفيد[٢٤٨] ولَقَبُ ساتي المضاف إلى اسم الشيخ محمد سوار الذهب، هو لقب منحوت من اللغة النوبية (الدنقلاوية)، ويعني الفقير، أو مقرئ القرآن الموهوب لله تعالى، وبعد ذلك أصبح علماً شائعاً في منطقة دنقلا، ولقباً تشريفياً يوازي السيِّد، أو الشيخ[٢٤٩]. وحسب

---

(٢٤٦) محمد عبد الرحيم، النداء في دفع الافتراء، ص ٣٢٩؛ الطيب محمد الطيب، المسيد، ط ١، ١٩٩٠م، ص ٨٩.

(٢٤٧) عون الشريف قاسم، موسوعة القبائل والأنساب في السودان وأشهر أسماء الأعلام والأماكن، ج ٣، الخرطوم: آرفروقراف للطباعة التغليف، ١٩٩٦م، ص ٨٨٩؛ عبد الحميد محمد أحمد، ساتي ماجد الداعية الإسلامي، ص ٧٣، حاشية ٢.

(٢٤٨) أحمد إبراهيم أبوشوك، «ساتي ماجد السوداني الذي أصبح شيخاً للإسلام في أمريكا»، مجلة الملتقي، أغسطس ١٩٩٣م.

(٢٤٩) عون الشريف قاسم، موسوعة القبائل والأنساب، ج٣، ص ١٠٥٥-١٠٥٧.

رواية صاحب الطبقات، فإن الشيخ عيسى بن صالح البديري كان من جملة أربعين طالباً، بلغوا مرتبة القطبانية في العلم والصلاح عند الشيخ عبد الرحمن بن جابر. وبعد وفاة الشيخ عيسى خلفه ابنه محمد سوار الدهب، الذي أخذ علم العقائد وعلوم القرآن على والده، ثم الشيخ محمد المصري، وحصل بعد ذلك على إجازة الشيخ التلمساني المغربي، وبذلك أضحى علماً جامعاً بين علوم الظاهر والباطن، ورمزاً دينياً يُشار إليه بالبنان في المنطقة، حيث أخذ العلم عليه نخبة من الفقهاء والصالحين المشهورين في السودان، نذكر منهم: الشيخ عبد الله الأغبش، والفقيه عبد الرحمن ود أبو ملاح والد الشيخ خوجلي أبوجاز، والشيخ عووضة ود شكال القارح، والفقيه حمد ود أبو حليمة. وبفضل هذا العطاء السابل أضحت خلوة آل سوار الدهب من الخلاوى التي تشد إليها الرحال في منطقة دنقلا، حيث ظلت تُقَّابة علمها متقدة بفضل الأجيال التي تناسلت عن الجد المؤسس محمد سوار الدهب، الذي يرفع الشيخ ساتي ماجد نسبه إليه(٢٥٠).

في هذه البيئة المعتقة بتراتيل القرآن، وقراءات مختصر الخليل، ورسالة أبي زيد القيرواني، ومصونة بإرث الأسرة القضائي في المنطقة، وُلِد الصبي ساتي ماجد محمد سوار الدهب، وبدأ مسيرته التعليمية حُواراً في خلوة الشيخ عوض بالغدار، ثم أكمل مشواره في حفظ للقرآن ودراسة مبادئ الفقه بمسيد (مسجد) الشيخ أحمد وديدي بقرية رومي، التي تقع على الضفة اليسرى

(٢٥٠) محمد نور بن ضيف الله، كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والشعراء في السودان، (تحقيق يوسف فضل حسن)، الخرطوم: مطبعة جامعة الخرطوم للطباعة والنشر، ط ٣، ١٩٨٤م، ص ٢٧٢.

للنيل، وتَبْعُد بضعة أميال من الغدار[٢٥١]. وبعد أن أكمل معارفه القرآنية والأساسيات في العلوم الفقهية هاجر ساتي ماجد إلى مصر المحروسة، لمزيد من العلم والتعلم بالأزهر الشريف، كعادة أترابه في ذلك العهد. ويبدو أن هجرته إلى الأزهر الشريف تمت في عهد الدولة المهدية (١٨٨١-١٨٩٨م)، التي لم تكن على وفاق مع الحكومة الخديوية، ومع أهالي منطقة دنقلا الذين تعاونوا مع التركية السابقة ضد الثورة المهدية، لذا فإن الخليفة عبد الله أطلق على إمارات منطقة دنقلا التي خضعت للحكومة المهدية لاحقاً إمارات «العفو والإحسان». فضلاً عن ذلك، لم تكن الدولة المهدية مناصرة لطلب العلم خارج حدودها الجغرافية؛ لأن الأولوية أُعطيت لجهاد «الكفرة» الذين رفضوا الإيمان بدعوتها، والمتخاذلين الذين تقاعسوا عن نصرتها. وفي مثل هذا الظرف العصيب هاجر الصبي ساتي ماجد إلى القاهرة، ومكث في رحاب الأزهر الشريف فترة قصيرة، لم تؤهله للحصول على الشهادة العالمية؛ لأنه آثر الهجرة إلى بريطانيا، ولا ندري ما الباعث الحقيقي وراء تلك الهجرة شمالاً، بدلاً من العودة إلى الجذور جنوباً، ومن ثم الإسهام في مواصلة مسيرة أولاد سوار الدهب التعليمية في المنطقة.

وتفيدنا الروايات المكتوبة أن ساتي ماجد وصل إلى بريطانيا في مطلع القرن العشرين، وفور وصوله أقام علاقات وثيقة مع اثنين من المهاجرين، أحدهما سوداني نوبي (كنزي) والآخر يماني. وبعد فترة وجيزة أسس ثلاثتهم جمعية للتبشير بالإسلام في إنجلترا. فكان ساتي ماجد خطيب

(٢٥١) محمد عبد الرحيم، النداء في دفع الافتراء، ١٩٥٣، ص ٣٢٩؛ الطيب محمد الطيب، المسيد، ٨٩.

الجمعية، والمتحدث باسمها، وأمَّا زميلاه الآخران فقد كانا يقومان بالترجمة إلى اللغة الإنجليزية[٢٥٢]. وعلى حد قول المؤرخ محمد عبد الرحيم فإن أنشطة الجمعية قد جذبت فضول الإنجليز الذين علموا بأمرها؛ إلا أنها لم تؤثر تأثيراً واضحاً في عقيدتهم المسيحية؛ لأن نظرتهم للدين الإسلامي قد تدثرت في ذلك الوقت بالدونيَّة والحذر في آن واحد، فضلاً عن أن الترجمة، كما يرى الدكتور عبد الحميد، قد أضعفت فاعلية التواصل بين صاحب الرسالة وجمهور المخاطبين[٢٥٣].

ويرى المؤرخ محمد عبد الرحيم أن الهجرة إلى بريطانيا كانت بمثابة خطوة تمهيدية، للإعداد إلى رحلة الولايات المتحدة الأمريكية، حيث ذاع خبر الشُّبهات التي كانت تبثها صحيفة نيويورك تايمز ضد الإسلام والمسلمين، زاعمة بأن الإسلام «دين يبيح أكل لحوم البشر، واستعباد المرأة، واعتبارها رقيقاً يصح بيعها وشراؤها»[٢٥٤]. ويعني ما ذهب إليه محمد عبد الرحيم، أن ساتي ماجد قد سمع بدعاية القساوسة الكاثوليك والبروتستانت المعادية للإسلام في أمريكا قبل هجرته إلى الجزر البريطانية؛ إلا أن هذا الزعم يبدو محل نظر، ولا يسنده أي مرجع، ولا تؤيده قرائن. لذا فإننا نرجِّح الظن أن ساتي ماجد قد سمع بهذه الدعاية بعد أن حط رحاله بالأراضي البريطانية التي هيأت له فرصة تَعَلُم اللغة الإنجليزية، والتخاطب بها في مجال الدعوة الإسلامية.

(٢٥٢) محمد عبد الرحيم، النداء في دفع الافتراء، ص ٣٢٨.

(٢٥٣) عبد الحميد محمد أحمد، ساتي ماجد الداعية الإسلامي، ص ٨٧-٨٨.

(٢٥٤) محمد عبد الرحيم، النداء في دفع الافتراء، ص ٣٢٨.

ساتي ماجد إلى الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٠٤-١٩٢٩م)

هناك روايتان عن أسباب هجرة الشيخ ساتي ماجد إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فمصدر إحداهما صاحب الترجمة نفسه الذي ذكر في أشتات وثائقه المودعة بدار الوثائق القومية بالخرطوم أن الهدف الأساس من هجرته إلى الولايات المتحدة هو الرد على الشُّبهات التي درج أحد القساوسة الإيطاليين على نشرها في صحيفة نيويورك تايمز ضد الإسلام[٢٥٥]. وبهذه الكيفية حاول الشيخ ساتي ماجد أن ينصب نفسه حامياً لحمي الإسلام، ومدافعاً عنه في بلاد الحرية والعدالة، أو بلاد العم سام كما كان يفضل أن يطلق عليها. أما الرواية الثانية فتفترض أن جمعية التبشير بالدين الإسلامي البريطانية هي التي قررت رفده إلى الولايات المتحدة الأمريكية للرد على الشُّبهات المثارة في صحيفة نيويورك تايمز ضد الإسلام والمسلمين[٢٥٦].

وإن صحت هذه الرواية، أو تلك، فإن الشيخ ساتي ماجد قد وصل إلى ميناء نيوأورليناز الأمريكي على متن باخرة فرنسية قادمة من إنجلترا عام ١٩٠٤م، وفي تلك الفترة كان عُمْرَه قد تجاوز العقدين ونيف من الزمان. وعند وصوله إلى الولايات المتحدة كان الوجود الإسلامي الرسمي في نيويورك يتمثل في خمسة من رجالات الدولة العثمانية، وهم:

---

(٢٥٥) جريدة البلاغ، العدد ٣٩٢١، ١٤ أغسطس ١٩٣٥م، دار الوثائق القومية، متنوعات، أوراق ساتي ماجد، ١/ ٢٥٨/ ١٤٠٥.

(٢٥٦) المصدر نفسه.

السفير أحمد رستم بك، والقنصل العام جلال بك، وإمام جامع السفارة الشيخ محمد علي، فضلاً من مترجمي السفارة والقنصلية. ويقال إن نشاط أولئك الدعاة قد جذب عدداً من السوريين إلى الولايات المتحدة، مثل الشيخ سليمان بدور الدُّرزي الذي أسس جريدة البيان العربية في نيويورك عام ١٩١٠م، فضلاً عن مجموعة من بعلبك وتبنين اللبنانيتين، كانت تضم الشيخين خاطر يوسف الديراني، وأحمد حمزة فؤاد(٢٥٧).

ويعلق ساتي ماجد على واقع حال الدعوة الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية في تلك الأثناء بقوله:

> لم تكن لنا في أمريكا حتى عام ١٩٠٨م هيئة إسلامية منظمة، تقوم بنشر الدعوة الإسلامية، وإنما كنا نعمل نحن المسلمين [...] أفراداً في هذا الميدان، حتى قامت الثورة ضد السلطان عبد الحميد، وأعلن الدستور العثماني، وتولى عرش الخلافة السلطان محمد رشاد الخامس. ونشأت بين رعايا الدولة العثمانية فكرة العمل لتقوية أسطولها البحري بجمع الاكتتابات. فوصلت إلينا الفكرة في أمريكا، فقبلناها بدافع الرغبة في تقوية الخلافة الإسلامية. وألفنا أول لجنة لجمع التبرعات. وقد انضم إلينا كثير من اللبنانيين، والسوريين المسيحيين، الذين كانوا قد وفدوا قبل ذلك على أمريكا، وتفرقوا في مختلف بلدانها طلباً للعيش، وجمعاً للثروة. وأذكر أننا قد جمعنا مبلغاً وافراً لحساب المدرعة رشادية، التي كانت الدولة العثمانية تبنيها وقتئذ في إنجلترا، ثم استولت عليها الحكومة البريطانية حين إعلان الحرب العالمية(٢٥٨).

---

(٢٥٧) المصدر نفسه.

(٢٥٨) المصدر نفسه.

ولتوطين نشاطه الدعوي بصورة مؤسسية في الولايات المتحدة، لجأ الداعية ساتي ماجد إلى تكوين عدد من الجمعيات الخيرية الإسلامية، مثل: جمعية الاتحاد الإسلامي، والجمعية التبشيرية الإسلامية، وجمعية الهلال الأحمر، والجمعية الخيرية الإفريقية الإسلامية. ويوثق لذلك العمل الرائد بقوله:

> إني هاجرتُ إلى بلاد الحرية والعدالة في مدة تزيد على خمس وعشرين سنة، وكنتُ أنظر إلى أناس من مهاجري الشرق يتكلمون عن الديانة الإسلامية بوعر الكلام، ولما نظرتُ إلى هذه التعديات قمت ضد المقاومين، وكنتُ أرد عليهم في الجرائد الحرة، ولما وجدتُ أن النشرات في الجرائد لا تجدي نفعاً، بدأتُ أعالج الأمر بنشر الدين الطاهر. وكنتُ أجد عنتاً كبيراً من المقاومين، ولكن بفضل الله، وفضل عدالة حكومة العم سام، لم يكونوا يقدرون على عمل شيء فيما كانوا يقاومون به ضد هذا الدين الطاهر. ولما نظرتُ إلى كثرة الذين اعتنقوا الديانة الإسلامية، نظرتُ أن الواجب الديني يلزم له القيام بما فرض الله عليهم من إقامة الصلاة، وصوم شهر رمضان المبارك. ولا يتم هذا العمل الشريف إلا بجمع الكلمة والاتحاد إتباعاً لقوله تعالى: فتمسكوا بحبل الله [كذا]. ونظرنا أن لا قدرة حالية لهذا العمل؛ إلا أننا أسسنا لهم جمعيات باسم الخير الإسلامية، وبهذا تحصل القوة المالية الكافية لأجل القيام في بنيان جوامع لإتمامها [...]، ومدارس لتعليم أبنائهم. وقد طلبنا التسريح [يقصد التصريح، أو التصديق] لهذا العمل من حكومة أمريكا، فأجابتنا، وأعطتنا جميع مطالبنا(٢٥٩).

---

(٢٥٩) دار الوثائق القومية، متنوعات، أوراق ساتي ماجد؛ عبد الحميد محمد أحمد، ساتي ماجد الداعية الإسلامي، ص ٩٢-٩٣.

فجمعية الهلال الأحمر، مثلاً، تمَّ تأسيسها استجابة إلى نداء من الجمعية الإسلامية ببرلين (ألمانيا)، يقضي بحث المسلمين على نصرة الليبيين ضد الغزو الإيطالي عام ١٩١١م، وبموجب ذلك النداء تكونت الجمعية، وجمعت مبلغاً من المال أرسلته إلى الحكومة العثمانية، لتحرير الليبيين من طغيان الإيطاليين الغزاة. واشتركت جمعية الهلال الأحمر والجمعيات المماثلة أيضاً في مؤازرة ثورة ١٩١٩م المصرية ضد الاحتلال البريطاني، وتبادلت الرسائل مع بعض سفراء الدولة الغربية لرفع الغبن وشظف العيش الذي كان يعاني منهما بعض المسلمين في الولايات المتحدة الأمريكية. ومعظم تلك الدعوات والنداءات كانت ممهرةً بتوقيع الشيخ ساتي ماجد محمد، بحجة أنه مرشد المسلمين العام، والمتحدث باسمهم في بلاد الحرية والعدالة. ونستشهد في هذا المضمار بالرسالة التي بعثها إلى القنصل البريطاني العام بالقنصلية البريطانية بنيويورك، في ٤ أغسطس ١٩٢١م، بشأن توظيف البحارة العدنيين الذين فقدوا وظائفهم بالسفن البريطانية بعد أن وضعت الحرب العالمية أوزارها.

أنا [ساتي] ماجد محمد مرشد المسلمين في مدينة نيويورك، أرجو احاطة سيادتكم علماً، بأن في مدينة نيويورك عدداً كبيراً من البحارة العدنيين في الجزيرة العربية الواقعة تحت الإدارة البريطانية، وقد عمل هؤلاء خلال الحرب العالمية كملاحين في السفن البريطانية، وقد أبيد عدد هائل منهم أثناء الحرب، أما بواسطة غواصات ألمانيا، وأما بواسطة وسائل الدمار الأخرى التي يتملكها أعداؤكم.

هؤلاء المشار إليهم، عملوا في البحر بتعيين من ضباط إنجليز

في عدن، وجاءت خدمتهم لبريطانيا بصدق وإخلاص، وهم اليوم بلا عمل، ويعانون الكثير من الآلام والفقر، وقد علمتُ أن الذين من شأنهم تشغيل الملاحين، أعطوا الولاية لنفر قاموا محلهم بمأموريات.

وأزيد سيادتكم إيضاحاً، بأني بعثتُ برسالة نيابة عن الملاحين المذكورين لمستر جون روكلفر راجياً له بتواضع تخديمهم، وجاءني رده بعدم وجود عمل الآن يناسبهم. وفي الوقت الحاضر، نجد هؤلاء الملاحين، لا يجدون ما يسد رمقهم فقط، إذ إن الشيخ يحيى- الذي نفد ماله في سبيلهم- كان يمدهم بحاجاتهم المالية. فباسم الإنسانية، وعدالة الإنجليز المألوفة أرجو منكم أخذ الأمر المطروح بالاهتمام، والعناية، والعطف، مساعدة ورحمة لمن يستحقها، وبذلك تكونوا قد أرضيتم الله، وخدمتم الإنسانية(٢٦٠).

وجاء رد القنصل البريطاني العام بعد يومين من تاريخ الخطاب المشار إليه أعلاه، وبصورة مُعبِّرة لطبيعة الاحترام المتبادل بين الطرفين، إذ يبتدره بقوله:

سيدي:

أخطر سيادتكم، بأني تسلمت خطابكم في الرابع من شهرنا الجاري، والذي تلفتون فيه انتباهي إلى أن هناك عدداً كبيراً من البحارة من مدينة

---

(٢٦٠) ساتي ماجد إلى قنصل بريطانيا العام، نيويورك، ٤ أغسطس ١٩٢١م، دار الوثائق القومية، متنوعات، أوراق ساتي ماجد؛ عبد الحميد محمد أحمد، ساتي ماجد الداعية الإسلامي، ص ١٢٩-١٣٠.

عدن، يعانون ضيق الحياة وشظف العيش هنا.

رداً على ذلك، أحب أن أؤكد لكم أن حالة محنة كثير من البحارة، وجدت بالغ اهتمامي، وقد تدخلت بصفة خاصة للنجدة في كل حالة تسمح لي اللوائح بها، وبرغم هذا، فإنه لأمر مؤسف إذ لا أستطيع مد يد المساعدة لبحارة لم يتقدموا بطلب نجدة وإعانة في مدى ثلاثة أشهر بعد مغادرتهم سفينة بريطانية. وأخشى أن يكون أولئك البحارة الذين أشرت إليهم بقولك لا يدخلون ضمن تلك المجموعة التي فوضت سلطة تشغيلهم إليّ، وأنا سأعمل ما يمكنني عمله من أجل إلحاقهم بالعمل في البحر، ولكن الفرص للقيام بذلك لا تتوفر بسهولة في الوقت الحاضر، وكثير من البحارة ممن هم في حالة معاناة الآن، تركوا العمل في السفن البريطانية في وقت إنهم اعتقدوا أنه يمكنهم الحصول على عمل في الميناء، أو أي مكان آخر في ظروف أكثر ملاءمة. والآن، وقد توقف العمل نسبة للازمة التجارية، فإنه لا يبدو لي معقول بالنسبة لهم أن يتوقعوا أن تساعدهم الحكومة البريطانية في موقف أتى نتيجة اختيارهم.

أود أن أطمئنك - على كل حال- فمتي سمحت اللوائح فأني سأعمل كل ما يمكن عمله لهؤلاء الرجال. أما في الوقت [الحاضر]، فإني اقترح أن يتقدموا بطلبات للمنظمات الخيرية[٢٦١].

(٢٦١) قنصل بريطانيا العام إلى ساتي ماجد، نيويورك، ٦ أغسطس ١٩٢١م، دار الوثائق القومية، متنوعات، أوراق ساتي ماجد؛ عبد الحميد محمد أحمد، ساتي ماجد الداعية الإسلامي، ص ١٣٠-١٣١.

وبعد هذا الخطاب الدبلوماسي غير الملزم تواصلت المكاتبات بين الشيخ ساتي ماجد والقنصلية البريطانية في نيويورك والسفارة في واشنطن بشأن البحارة اليمنيين؛ إلا أنها لم تأت بنتائج مثمرة، وذلك من واقع الرسالة التي بعثتها السفارة البريطانية في بواشنطن إلى الشيخ ساتي ماجد في ١٥ سبتمبر ١٩٢١م، والتي تُقْرَأ هكذا: «سيدي، رجوعاً إلى خطابكم إلينا بتاريخ ٧ سبتمبر، وبتوجيه كريم من سعادة سفير ملك بريطانيا، أنه يؤسفني أن أقول لكم إنه في موقع لا يسمح له بإيجاد عمل لهؤلاء الرجال»[٢٦٢]. والمهم في الأمر أن قضية البحارة اليمنيين تعكس مدى اهتمام الشيخ ساتي ماجد بقضايا المسلمين ومشكلاتهم في الولايات المتحدة، وتقدم نموذجاً من القضايا التي كانت يعالجها مع جهات الاختصاص، وبحكم وضعه ممثلاً لشريحة من أبناء الجالية المسلمة في الولايات المتحدة الأمريكية.

وإلى جانب اهتمامه بقضايا المسلمين ومشكلاتهم، كرَّس الشيخ ساتي ماجد جهده في عقد المحاضرات العامة التي كانت تناقش الشأن الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية، وتسعى إلى تثقف العقل المسلم بشأن التحديات التي تواجهه في ذلك الوقت. ونستشهد في هذا المضمار بالمحاضرة القيِّمة التي قدمها بمدينة نيويورك عن مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويقال إنها قد وجدت استحساناً بالغاً من الرأي العام

(٢٦٢) سكرتير سفارة بريطانيا إلى ساتي ماجد، واشنطون، ١٥ سبتمبر ١٩٢١م، دار الوثائق القومية، متنوعات، أوراق ساتي ماجد؛ عبد الحميد محمد أحمد، ساتي ماجد الداعية الإسلامي، ص ١٤١-١٤٢.

المسلم، وغير المسلم. وذلك فضلاً عن مناظراته المشهودة ضد خصومة من القساوسة النصارى الذين درجوا على إثارة الشُبُهات حول الإسلام والطعن في شرعية رسالته الخاتمة. ونذكر من تلك المناظرات، المناظرة التي أجراها مع القسِّ الإيطالي الذي فَجَر في ذم الشرق والشرقيين، وطعن في تعاليم الإسلام، «ونسب كل ما يرى من البلاء والغلاء إلى الإسلام والمسلمين»[٢٦٣]. وعندما جاء دور الشيخ ساتي ماجد في المناظرة، حسب رواية محمد عبد الرحيم، طرح على القس الإيطالي جملة الأسئلة المُفْحِمَة التي تقدح فيما ذهب إليه، وفي مقدمتها سؤاله الذي يقضي بأن السيد المسيح عيسى بن مريم، الذي يعبده النصارى جاء من الشرق، إذاً كيف يجوز للنصارى أن يحطوا من كرامة الشرق الذي أنجب إلههم، وإله آبائهم؟ وبفضل هذا السؤال والأسئلة المماثلة، وعجز القسيس عن الإجابة عنها، أثبت الحضور أن كفة ساتي ماجد كانت هي الراجحة في النقاش. ويبدو أن هذا الانتصار قد دفع أحد المهووسين إلى الاعتداء عليه، وطعنه بآله حادة في صدره، «فسقط على الأرض يتضرج في دمه، فأوقف البوليس الناس، وصار يفتشهم لكي يجد الآلة التي طعن بها ساتي ماجد، وأخذ الأطباء في إسعافه بالعلاج». وأثناء الإسعاف قال المُجنى عليه لهم: «إن وجدتم الجاني، فإني عفوت عنه»[٢٦٤]. وبذلك قدم الداعية ساتي ماجد نموذجاً رائعاً للتسامح الإسلامي، أفضى بدوره إلى رفعة مكانته الاجتماعية

(٢٦٣) محمد عبد الرحيم، النداء في دفع الافتراء، ص ٣٢٩.

(٢٦٤) المرجع نفسه.

بين الناس، وإلى زيادة عدد المسلمين المناصرين له، ودخول آخرين في دين الإسلام، ولذلك أطلقوا عليه لقب شيخ الإسلام في أمريكا. أما الحدث الثاني الذي أثار حفيظة الداعية ساتي فهو ادعاء نوبل درو علي بأنه نبي مرسل، وصاحب رسالة خاتمة، والذي سنتطرق إليه في الفقرات اللاحقة.

نوبل درو علي (١٨٨٦-١٩٢٩م) وادعاء النبوة

وُلِد تيماني درو لأبوين من السود في ولاية نورث كارولينا عام ١٨٨٦م، ولكنه عندما كبر ادعى أن والده مغاربي من شمال إفريقيا، وأمه شيروكية من الهنود الحمر، وفي السادس عشر من عمره انضم إلى فرقة النور التي هيأت له عملية التنقل داخل الولايات الأمريكية، والسياحة في البلدان الإسلامية، ومن ضمنها مصر، والسعودية، والمغرب العربي. ويقال إنه في مصر التقى بأحد العلماء المسلمين حصل منه على نسخة من القرآن الشريف، وفي بريطانيا منحته الملكة لقب نوبل، وفي السعودية أطلق عليه السلطان عبد العزيز آل سعود اسم «علي»، ويعتقد أنصاره أن ملك المغرب قد كلفه بنشر الدعوة الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية[٢٦٥]. وبناءً على هذه المزاعم والادعاءات نصَّب نوبل درو علي نفسه نبياً مرسلاً لإنقاذ السود الأمريكان من الظلمات إلى النور. وبعد

(٢٦٥) لمزيد من التفصيل عن دعوة نوبل درو علي، انظر:
Richard Brent Turner, *Islam in the African-American Experience*, Bloomington, .108-1997, pp. 90

ذلك قام بدور مهم في تشكيل أول حلقات السود خارج تعاليم الإسلام المعروفة، وأسس معبداً في مدينة نوارك في ولاية نيوجرسي، أطلق عليه اسم المعبد العلمي الموريسكي (The Moorish Science Temple)، وبدأ فيه بتدريس الإسلام والمسيحية، والأديان والفلسفات الشرقية، مثل البوذية والهندوسية، مع تعاليم ماركوس جارفي[٢٦٦]. وكانت خلاصة دعوته تتبلور في حث الأفارقة الأمريكيين على العودة إلى جذورهم، والتوضيح لهم بأن الإسلام عنصرٌ أساسٌ لتحقيق الوحدة والتقدم بين السود، وأن البيض أعداء دائمون للسود، ورمز للشر الذي سيحطم عندما يحل عليهم العقاب الإلهي[٢٦٧]. وبهذه الدعوة العنصرية وترهاتها المخالفة لمبادئ الإسلام كسب نوبل درو علي عدداً كبيراً من الأنصار السود في ولايات نيورجرسي، ومتشيغان، ونيويورك، وفلادلفيا، وفي عام ١٩٢٥م انتقل إلى شيكاغو بولاية إلينيو. وتشير الإحصائيات إلى أن عدد المنسوبين إلى جماعة المعبد الموريسكي قد بلغ ثلاثين ألفَ عضوٍ عام ١٩٢٨م[٢٦٨].

---

(٢٦٦) هو ماركوس جارفي (١٨٨٧-١٩٤٠م) الداعية الجامايكي الأصل، الذي أسس حركة «العودة إلى إفريقيا» في جامايكا عام ١٩١٤م، ثم انتقل إلى مدينة نيويورك عام ١٩١٦م. كانت حركته تقوم على مفهوم أن السود لن يُنْصَفوا في بلاد أغلبية سكانها من البيض، فعليهم بالعودة إلى إفريقيا. أدين جارفي بالتزوير ببيع بضاعة لإحدى المؤسسات التجارية عام ١٩٢٥، وبعد الإفراج عنه عام ١٩٢٧م عاد إلى جامايكا.

Richard Brent Turner, *Islam in the African-American Experience*, pp. 90- 108.

(٢٦٧) لمزيد من التفصيل انظر:

Richard Brent Turner, *Islam in the African-American Experience*, pp. 90- 108.

(٢٦٨) سالم، «أمة الإسلام في الولايات المتحدة الأمريكية: نوبل علي وإليجيا محمد داعيا للنبوة»، أغسطس ٢٠٠٧م، (http:/uaesm.maktoob.com/vb/) uae251901,retrieved ٢٠/ ١٢/ ٢٠٠٩)

ويرى الشيخ ساتي ماجد أن دعوة نوبل درو علي كانت مخططاً مدسوساً ضد الإسلام والمسلمين؛ لأن هدفها الأساس الحد من انتشار الدعوة الإسلامية التي حققت نجاحاً في أوساط السود، والجاليات المهاجرة من أطراف العالم الإسلامي. ويتجلى بُعدها الخفي في ادعاء نوبل درو علي بأنه نبي مكلف، وصاحب رسالة خاتمة، وقرآنٍ مقدسٍ لإخراج البشرية من الظلمات إلى النور. ويصور لنا الشيخ ساتي ماجد هذا الواقع في قوله:

> ولما نظر بعض المتعصبين إلى انتشار الإسلام، هذا الدين الطاهر، قاومونا فعلاً، ولما عجزوا عن المقاومة بالقوة، قدموا واحداً من المتهوسين لأجل عرقلة مساعي حركتنا بمساعدة الناس الذين هم أمروه بارتكاب هذا الجرم، وفعلاً قام واتخذ اسماً مستعاراً، وكنى نفسه النبي نوبل درو علي، وادعي بنفسه أنه نبي الإسلام، وصنف مجلداً سماه القرآن الشريف الذي نزل بمكة على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، ولما انتشر أمره وقوي، عمل كل جهد في مسبة الدين الإسلامي الطاهر، ومسبة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم [...] ولما نظرٍ بعض الذين لهم غيرة على الدين الإسلامي الطاهر، أحضروا لي كتاباً كتبه، وأخبروني بما ادعاه هذا الرجل، اطلعت عليه، ولم أجد فيه آية واحدة من آيات القرآن، ولا حديثاً لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم [...] كاتبتُه ونصحتُ له بأن يغير لقبه، ويعدل عن الادعاء بالنبوة، وأن يحرق كتابه الذي لفقه، وأن يسمي نفسه باسم من الأسماء الإسلامية، وأن لا يمس شرف القرآن، القرآن الذي في يدي ثلاثمائة وخمسين مسلماً [كذا]، وأن الله سبحانه وتعالى حافظه من التبديل، والتغيير لقوله تعالى: «إنا

نحن نزلنا الذكر، وإنا له لحافظون»[٢٦٩].

وعندما عجز الشيخ ساتي ماجد عن إقناع مدعى النبوة عن طريق الرسائل المتبادلة والمناظرات، لجأ إلى الحكومة الأمريكية، وطلب منها أن تؤدب الرجل؛ لأنه «أهان الديانة الإسلامية، وأن توقفه عما يدعي من صفة النبوة». فكان رد الحكومة الأمريكية رداً تعجيزياً؛ إذ إنها طلبت منه أن يأتي بفتاوى موثقة من المؤسسات الإسلامية المعترف بها، تؤيد الأحكام التي خلص إليها بشأن نبوة نوبل درو علي. وبغية تحقيق هذا الهدف المنشود غادر الشيخ ساتي ماجد ميناء نيويورك في ٣١ يناير ١٩٢٩م، وبعد رحلة بحرية طويلة مر خلالها بالمغرب وتركيا، حط رحاله بميناء الإسكندرية، ومنه اتجه إلى قاهرة المعز، التي اتخذها مقراً لمخاطبة عدد من المرجعيات الإسلامية بشأن نبوة نوبل درو علي، ونذكر منها: مفتي الديار المصرية، وشيخ الأزهر الشريف، وإمام المسجد الأقصى، والمعهد العلمي بالسودان، وعلماء الحرمين الشريفين. وفي خطابه إلى هذه المرجعيات الإسلامية تحدث عن نبوة نوبل درو علي، وكتابه الذي أطلق عليه القرآن الكريم. ونستوثق في هذا المقام بنص الخطاب الذي بعثه إلى الشيخ عبد المجيد سليم[٢٧٠]،

---

(٢٦٩) دار الوثائق القومية، متنوعات، أوراق ساتي ماجد، ١/ ٩٢/ ١٤٧٨؛ عبد الحميد محمد أحمد، ساتي ماجد الداعية الإسلامي، ص ٩٩.

(٢٧٠) هو الشيخ عبد المجيد سليم (١٨٨٢-١٩٥٤م)، حفظ القرآن وجوّده، ثم التحق بالأزهر، وحضر دروس الشيخ الإمام محمد عبده، والشيخ حسن الطويل، والشيخ أحمد أبو خطوة، وغيرهم من كبار الأئمة والمحدثين، ونال شهادة العالمية من الدرجة الأولى سنة ١٩٠٨م. تقلد العديد من المناصب، فدرّس بالمعاهد الدينية ومدرسة القضاء الشرعي، ثم عمل في القضاء الشرعي، وتدرج في مناصبه. عُين مفتياً للديار =

مفتى الديار المصرية آنذاك:

حضرة صاحب الفضيلة مولانا الأستاذ الكبير مفتي الديار المصرية، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد.
أنا ساتي ماجد محمد، شيخ الإسلام بالولايات المتحدة بأمريكا، أقمت في هذه البلاد سبعة وعشرين عاماً، أدعو الناس فيها إلى الدين الإسلامي، حتى أثمر مجهودي، فأسلم عليّ خلق كثير. وقد ظهر في ولاية شيكاغو بأمريكا رجل يدعى نوبل درو علي، يدعي النبوة، أي أنه نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم. وتبعه قوم من الأمريكان، أخشى أن يكثر عددهم. وقد وقفتُ في وجه دعوة هذا الكذاب، أرد عليه بالحجة في كل دعواه، فطلبت مني محكمة الولايات المتحدة فتوى من مشيخة إسلامية معترف بالإسلام فيها، فيممتُ الديار المصرية، لما لها من الشهرة الإسلامية في الولايات المتحدة. بذلك أطلب من فضيلتكم فتوى بأن لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم، وأن شرعه ناسخ لجميع الشرائع السابقة، وهو باق إلى فناء الدنيا، والسلام.

شيخ الإسلام بأمريكا

ماجد محمد

١٧/ ٩/ ١٩٣١م(٢٧١)

= المصرية (١٩٢٨-١٩٤٦م)، وظل يباشر شؤون الإفتاء لفترة طويلة، ترك خلالها ثروة ضخمة من الفتاوى، يقدر كمها بخمس عشرة ألف فتوى. تولى مشيخة الأزهر على فترتين، بدأت الأولى عام ١٩٥٠م، حتى إعفائه من منصبه في العام الذي يليه؛ لأنه اعتراض على الحكومة عندما خفضت ميزانية الأزهر، والمرة الثانية عام ١٩٥٢م حتى استقالته في العام نفسه.

(٢٧١) ساتي ماجد إلى مفتى الديار المصري، القاهرة، ١٧ سبتمبر ١٩٣١م، دار الوثائق القومية، متنوعات، ١/ ٩٢/ ١٤٧٨؛ عبد الحميد محمد أحمد، ساتي ماجد الداعية الإسلامي، ص ٢١٤.

ولم تشر الوثائق التي بحوزتنا إلى أن الشيخ ساتي ماجد قد حصل على فتوى من مفتى الديار المصرية، لكن كل المرجعيات التي خاطبها أفتت بعدم شرعية نبوة نوبل درو علي، وحسبته كذاباً مفترياً على الإسلام. ونستشهد في هذا المنعطف برسالة شيخ الأزهر محمد بن إبراهيم الأحمدي الظواهري الشافعي(٢٧٢)، والتي صدرت باللغتين العربية والإنجليزية، ونصها العربي يُقرأ هكذا:-

حضرة الفاضل السيِّد ساتي ماجد.

السلام عليكم ورحمة الله، بعد.

فجوابا على سؤالكم المتعلق بأن رجلاً يدعي أنه النبي الموعود بمجيئه، وأنه هو الذي بشر به عيسى، وأن الإسلام الذي كان قبله ليس بإسلام صحيح. نفيد: إن كل من ادعى النبوة بعد سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم فهو كاذب قطعاً، وكافر بنصِّ القرآن الكريم الذي وصف النبي عليه الصلاة والسلام بقوله: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾. ولا يسع مسلماً مهما كان مذهبه ونحلته إلا أن يحكم بكفر من يقول في الإسلام ليس بإسلام صحيح. كيف هذا، وقد رضيه الله لعباده ديناً في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً﴾. وقامت البراهين

(٢٧٢) هو محمد بن إبراهيم الأحمدي الظواهري الشافعي (١٨٧٨-١٩٤٤م)، تولى مشيخة الأزهر عام ١٩٢٩م وبقي في نصبه إلى عام ١٩٣٥م. في عهده أنشئت الجامعة الأزهرية الحديثة، ومجلة الأزهر، ومطبعته، وأرسلت بعوث الدعوة إلى الصين، واليابان، والحبشة، والسودان للدعوة إلى الإسلام. ومن مؤلفاته: العلم والعلماء، وبراءة الإسلام من أوهام العوام.

القاطعة، وثبتت آياته الساطعة، وعجز العالمون جميعاً أن يجدوا فيه مطعناً مقبولاً. فمثل هذه الدعوة لا تصدر إلا عن كافر، أو مجنون، لا يستمع له إلا من شاركه في جنونه، فلا التفات لمثله، ولا اعتداد به[٢٧٣].

إلا أن الشيء المحير في الأمر أن كل الفتاوى التي حصل عليها الشيخ ساتي ماجد صدرت بعد موت نوبل درو علي، ولا نجد تفسيراً موثقاً للُغز الكامن وراء إخفاء خبر وفاته التي حدثت في العشرين من يناير ١٩٣٠م. وتدفعنا هذه الحيرة إلى عرض حزمة من الأسئلة الإجرائية: هل الشيخ ساتي ماجد لم يكن على علم بوفاة نوبل درو علي؟ أم أنه أخفى الخبر ليسهل أمر سفره إلى الولايات المتِّحدة الأمريكية؟ أم كان يريد أن يستخدم تلك الفتاوى ضد أنصار دَعِي النبوة، بحجة أن موته لم يؤثر في اعتقادات الطائفة الموريسكية التي أسسها؟ ولا شك أن مضابط الحوار الذي أجرته صحيفة البلاغ المصرية مع الشيخ ساتي ماجد عام ١٩٣٥م تعطي بعض الإشارات الضمنية في هذا الشأن، وتحديداً إجابته عن السؤال: «هل تذكرون لنا بعض هذه المهام التي جئتم من أجلها إلى مصر؟»، فرد الشيخ ساتي ماجد على مراسل الصحيفة بقوله:

«إن طائفة القاديانيين[٢٧٤]، تعمل الآن في أمريكا بكل قوة، وهي

(٢٧٣) من شيخ الجامع الأزهر إلى ساتي ماجد، القاهرة، ١٠ نوفمبر ١٩٣١م، دار الوثائق القومية، متنوعات، أوراق ساتي ماجد، ١/ ٩٢/ ١٤٧٨؛ عبد الحميد محمد أحمد، ساتي ماجد الداعية السوداني، ص ٢١١.

(٢٧٤) القاديانية الأحمدية فرقة دينية نشأت في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي في شبه القارة الهندية، تُنسب إلى بلدة قاديان في إقليم البنجاب في الهند، ومؤسسها هو ميرزا غلام أحمد =

تزعم أنها تقوم بالدعوة للدين الإسلامي، والدين الإسلامي ينكر أعمالها، وقد استطاعت أن تؤثر في كثير من الناس استناداً إلى ما تورط في كتابته إليها بعض علماء الإسلام في مصر جهلاً بأن هذه الطائفة غير مسلمة. وليست طائفة القاديانية هي الطائفة الوحيدة التي تعمل اليوم ضد الإسلام، أو باسمه في أمريكا، ولكن هناك طائفتان غيرها، إحداهما البهائية[٢٧٥]، والأخرى طائفة درو علي التي أدعى زعيمها النبوة، وقال إنه رسول الله للمسلمين. ولقد جئت إلى مصر لإفهام هيئاتها الإسلامية حقيقة هذه الطوائف، والحصول على فتوى شرعية رسمية بكفرها من شيوخ الأزهر، وعلماء المسلمين في البلاد العربية، وقد تحصلت على هذه الفتوى من فضيلة شيخ الأزهر السابق، ولكنه لم يشأ أن يعطيها الصيغة الرسمية، وإني اجتهد اليوم في الحصول على هذه الصيغة»[٢٧٦].

يوضح هذا الحوار ضمناً أن الشيخ ساتي ماجد كان على علم بنبأ وفاة نوبل درو علي؛ لأن في إجابته للصحيفة أعطى الأولوية إلى خطر الطائفة القاديانية، ثم البهائية، وتطرق في استحياء إلى طائفة معبد الموريسكي التي أسسها نوبل درو علي، علماً بأن رسالته الأولى إلى المرجعيات الإسلامية

= القادياني الذي وضع أسس القاديانية عام ١٨٨٩م، عندما صرح أنه هو المهدي المنتظر، ومجدد زمانه. تنتشر القاديانية في شبة القارة الهندية، وفي أوساط الجالية الهندية المهاجرة.

(٢٧٥) البهائية طائفة دينية، أسسها الميرزا حسين علي النوري، الملقب بهاء الله، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي. وتنتشر البهائية في الشرق الأوسط، وفي الأوساط بعض الأقليات المسلمة في الغرب.

(٢٧٦) صحيفة البلاغ، العدد ٣٩٢١، ١٤ أغسطس ١٩٣٥م، دار الوثائق القومية، متنوعات، أوراق ساتي ماجد، ١/ ٢٥٨/ ١٤٠٥.

كانت تتمحور حول إشكالية نوبل درو علي الذي ادعى النبوة، وصنف مجلداً أطلق عليه القرآن الكريم. وتؤكد هذه الإجابة صحة الافتراض الذي ذهبنا إليه من قبل، أن الشيخ ساتي ماجد ربما أخفى خبر وفاة نوبل درو علي؛ لأنه كان يريد أن يستخدم الفتاوى التي حَصَل عليها من المرجعيات الإسلامية في محاربة الطائفة الموريسكية التي انقسمت بعد وفاة مؤسسها إلى عدة طوائف دينية، أوسع انتشارها طائفة «أمة الإسلام».

إذاً السؤال المصاحب للأسئلة السابقة، هو: ما العائق الذي حال دون عودة الشيخ ساتي ماجد إلى الولايات المتحدة؟ من خلال قراءتنا لوثائق الشيخ ساتي ماجد يمكننا أن نحصر ذلك العائق في سببين. أحدهما كان مرهوناً بحصول الشيخ ساتي ماجد على ردّ رسمي من جهات الإفتاء المصرية (الأزهر الشريف ودار الإفتاء)، وقد ألمح الشيخ إلى هذه القضية في حواره مع صحيفة البلاغ، إذ يقول: «جئت إلى مصر لإفهام هيئاتها الإسلامية حقيقة هذه الطوائف [أي القاديانية والبهائية والمريسكية]، والحصول على فتوى شرعية رسمية بكفرها من شيوخ الأزهر، وعلماء المسلمين في البلاد العربية، وقد تحصلت على هذه الفتوى من فضيلة شيخ الأزهر السابق، ولكنه لم يشأ أن يعطيها الصيغة الرسمية، وأني أجتهد اليوم في الحصول على هذه الصيغة»[٢٧٧]. ويبدو أن الصيغة كانت مرتبطة بقضية تفوضيه من قِبَل الأزهر الشريف للقيام بالدعوة الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية؛ وعلى النقيض توجد وثيقة غير رسمية تشير

(٢٧٧) المصدر نفسه.

إلى أن السلطات المصرية، أعني هنا مشيخة الأزهر ممثلة في الشيخ مصطفى المراغي[278]، قد رفضت الاستجابة لهذا الطلب، وتعللت بأن الشيخ ساتي ماجد «لا يملك المؤهلات العلمية لترشيحه للبعوث الدينية التي يوفدها الأزهر إلى الخارج»[279].

وأغلب الظن أن هذا السبب الأول، مقروناً بالسبب الثاني المتمثل في القدرة المالية، قد حالا دون عودة ساتي ماجد إلى الولايات المتحدة، وفرضَا عليه إقامةً شبة جبرية بقاهرة المعز، التي اتخذها مقراً للتواصل مع تلاميذه، ومحبيه في الولايات المتحدة من طرف، ومع الأزهر الشريف ودار الإفتاء المصرية من طرف ثانٍ. وفي خطاب بعثه من السودان إلى

(٢٧٨) هو محمد بن مصطفى بن محمد بن عبد المنعم المراغي (١٨٨١-١٩٤٥م) نسبة إلى مراغة، مركز جرجا، محافظة سوهاج بصعيد مصر، بعد أن حفظ القرآن التحق بالأزهر، فتلقى العلم علي كوكبة من علمائه، وتأثر بأصحاب التيار التجديدي، ومنهم شيخه الشاب علي الصالحي، الذي درس عليه علوم العربية، وتأثر بأسلوبه في البيان والتعبير. ولازم أيضاً مجالس الشيخ محمد عبده، التي حددت مكانته العلمية، ومستقبله في مدرسة الإحياء والتجديد والإصلاح. شغل منصب شيخ الأزهر على فترتين، بدأت الأولى بعام ١٩٢٨م حتى استقالته في عام ١٩٣٠م، والثانية عام ١٩٣٥م حتى وفاته عام ١٩٤٥م.

(٢٧٩) توجد هذه الوثيقة ضمن أوراق ساتي ماجد المودعة بدار الوثائق القومية، الخرطوم، لكنها لم تكن معنونة إلى ساتي ماجد، أو ممهورة بتوقيع أية جهة رسمية. ويرجح الظن أنها صادرة عن شيخ الأزهر الظواهري؛ لأن بها بعض النصوص المقتبسة من الخطاب الذي بعثه ساتي إلى شيخ الأزهر في ١١ مارس ١٩٣٤م. والذي ورد في كتاب الدكتور عبد الحميد بتاريخ ٢٥ ذو العقدة ١٣٢٥هـ لكن يبدو أن هناك خطأً في الطبع؛ لأن التاريخ المشار إليه قبل زيارة ساتي ماجد للقاهرة، أي في عام ١٩٠٧م. والأرجح أن المقصود هو ١٣٥٢ هـ بدلاً عن ١٣٢٥هـ. لمزيد التفصيل حول هذه الوثيقة وملابساتها انظر، عبد الحميد محمد أحمد، **ساتي ماجد الداعية الإسلامي**، ص ٢٣٥-٢٣٦.

مولانا خان بها دور أحمد علاء الدين، يقول ساتي ماجد فيه: «لقد عشت في أمريكا ثلاثين عاماً، أدعو فيها للإسلام، وقد أسلم نحو ٤٥ ألفاً من الأمريكيين على يدي، ووجدت آلاف الهنود والأفغانستانيين أنشأوا جمعية المسلمين الأفارقة في أمريكا. [...] وهنا تجدني أطلب مساعدتكم المالية، التي تمكنني من الرجوع لأمريكا، إذ إنني تركت وكلائي هناك، وحقاً أنا في حاجة لنفقات السفر إلى أمريكا»(٢٨٠).

وفي ضوء العوائق التي حالت دون عودة الشيخ ساتي ماجد إلى الولايات المتحدة الأمريكية، نلحظ أن الدكتور عبد الحميد محمد أحمد يرجِّح كفة السبب الأول، ويعلل ذلك بقوله: «إن الجامع الأزهر كان يقف وراء منعه من الحصول على التأشيرة المانحة للخروج من مصر، وتلك التي تمنحه حق دخول الولايات المتحدة، والأخيرة هي المقصودة على وجه أقرب، ولعل الشجاعة [كذا] كانت متوفرة في جانب من جوانب هذا المنع، حين قرأتُ أن السفارة الأمريكية بالقاهرة لم تشأ أن تمنحه تلك التأشيرة»(٢٨١). ويمضي الدكتور عبد الحميد في الاتجاه ذاته، ويعزي المنع إلى مؤامرة نسجت خيوطها السفارة الأمريكية بالقاهرة، واشترك الإيطاليون والبريطانيون في الترويج لها؛ إلا أن الأزهر الشريف كان ضحيتها؛ لأنه ماطل في إعطاء الصيغة الرسمية للفتوى التي أصدرها

(٢٨٠) من ساتي ماجد إلى خان بها دور أحمد علاء الدين، السودان، بدون تاريخ، دار الوثائق القومية، متنوعات، أوراق ساتي ماجد؛ عبد الحميد محمد أحمد، ساتي ماجد الداعية الإسلامي، ص ١٨٩.

(٢٨١) عبد الحميد محمد أحمد، ساتي ماجد الداعية الإسلامي، ص ٢٣٦.

بشأنِ نُبوة نوبل درو علي في ١٠ نوفمبر ١٩٣١م.

قاهرة المعز وهموم الدعوة الإسلامية في أمريكا

كانت إقامة الشيخ ساتي ماجد العارضة بمصر المحروسة تجسد مرحلة انتقالية بين أحلام العودة إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وشد الرحال إلى السودان. وخلال العشر سنوات ونيف التي قضاها الشيخ ساتي ماجد كان مهموماً بالنشاط الدعوي الذي تجلَّت خواتيمه في الفتاوى الداحضة لدعوة نوبل درو علي؛ والمفندةَ لمزاعم القاديانية والبهائية المخالفة لثوابت الإسلام، فضلاً عن اهتمامه الجامح بتقديم النصح والإرشاد إلى أبنائه المسلمين، الذين ترك لهم تسيير زمام الجمعية الإسلامية بالولايات المتحدة الأمريكية. ونصطحب في هذا الشأن خطابه الآتي إلى أعضاء الجمعية الإسلامية:

أبنائي الأعزاء

لقد ذكرتم في خطابكم، أن الذي خلفني في الدعوة باسم المسلمين هو الأخ علي حسن القاضي. فهذا الرجل أعرفه جيداً، لذا أنصحكم بالاهتمام البالغ به حتى أعود بإذن الله، كما أرجو أن تكونوا معه كرماء، تبادلونه هذه الميزة، نسبة لأياديه البيضاء على الإسلام، وزيادة على ذلك، فإن لديه أعمالاً جليلة سالفة علينا. فقد خدم أكثر من ثلاثين سنةً كأحسن ما يكون العمل، حماية لأولئك الذين هاجروا من المسلمين هناك.

أما الذين دخلوا في الإسلام، فسوف أقدم أسماءهم لعلماء الأزهر الشريف، لكي يختاروا الأسماء الطيبة المقبولة لديهم وليباركوها

بأنفسهم، بدءاً بهذا الاسم الكبير، الشيخ الحاج عبد الرحمن دياب الذي يظل يداوم على الدعاء إلى الله من أجل تقدمكم، وهناك أسماء تجدونها مرفقة مع هذه الرسالة، لذا أرجو إخطار المسجل المسؤول ليقوم بتسجيل أسمائهم في دفاتر الرابطة باللغتين العربية والإنجليزية، مع ذكر أسمائهم التي كانوا يحملونها قبل دخولهم الإسلام لمعرفة بعضهم بعضاً.

لقد قررنا - أخيراً - إنشاء جمعية تحت اسم رابطة الاتحاد الإسلامي أو رجال الإسلام، وقد تمَّ فعلاً إنشاء الرابطة، وقد جعلنا القاهرة مقراً لرئاستها، وبالتحديد الجامع الأزهر. فهذا الجامع أكبر تجمع ديني، إذا فيه مختلف الأمم من كل جنس، كالصيني، والهندي، والياباني، العراقي، كذلك فيه من العرب والأفارقة الكثير، وفيه أيضاً الروس، والترك، والمغاربة، وكل هؤلاء يشهدون بوحدانية الله سبحانه وتعالى، مؤمنون برسوله الكريم، يفعلون ما أمر الله به في كتابه العزيز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه.

يبدو - فيما اعتقد - أنكم كنتم جد موفقين في انتخابكم، واختياركم للشخصيات التي جاءت وفق المطلوب، جيدة ومقبولة[٢٨٢].

بقراءة فاحصة لهذا الخطاب المنتقى يمكن أن يقف القارئ عند ثلاثة جوانب مهمة أسهمت في تكوين شخصية الشيخ ساتي ماجد الدعويَّة.

---

(٢٨٢) من ساتي ماجد إلى أعضاء الجمعية الإسلامية (؟)، بدون تاريخ، وغير معنون لأحد، وغير ممهور بتوقيع ساتي ماجد، دار الوثائق القومية، متنوعات، أوراق ساتي ماجد؛ عبد الحميد محمد أحمد، ساتي ماجد الداعية السوداني، ص ١٨٠-١٨١.

أولاً: اهتمامه بأبناء الجمعية الإسلامية في أمريكا الشمالية، وتواصله المستمر معهم خلال فترة غيابه التي طالت بقاهرة المعز، وحالت ظروف الواقع السياسي والتآمري دون عودته إلى الأراضي الأمريكية. ثانياً: روح الديمقراطية التي أشاعها بين أعضاء الجمعية بشأن انتخاب ممثليهم دون أن يملي عليهم خياراته المفضلة، والشاهد في ذلك تثمينه لانتخاب الشيخ حسن علي القاضي خلفاً له، واختيار أعضاء للجنة التنفيذية للجمعية. ثالثاً: إن تأسيس رابطة الاتحاد الإسلامي، واختيار الأزهر مقراً لها، يبلور نظرته الأممية، وحرصه على جمع الشمل الأسمى بعيداً عن النـزعات الشعوبية.

ومن جانب آخر نلحظ أن الخبرة التي اكتسبها الشيخ ساتي في الولايات المتحدة الأمريكية أهلّته أيضاً للمشاركة الفاعلة في توثيق الصلة بين أبناء وادي النيل مصر والسودان من طرف، وأبناء الجالية السودانية من طرف آخر. ونستوثق في هذا المضمار بقوله: ظللت بمصر «عشرة أعوام، فجاهدت فيها جهاداً حسناً في جمع شتات الكلمة، وخصوصاً ما بين مصر والسودان، وقد ألفت بها جمعيات، فبالجمعيات يكون التعارف واتحاد الكلمة». ويؤكد هذا الزعم الخطاب الصادر من أعضاء جمعية السودانيين الخيرية بالقاهرة إلى الشيخ ساتي ماجد، والذي يُقرأ نصّه:

> إلى حضرة صاحب السماحة الأستاذ ساتي ماجد محمد سوار الدهب
>
> السلام عليكم ورحمة الله بركاته، وبعد:
>
> فأنه بناءً على القرار الصادر من هيئة أعضاء مجلس إدارة الجمعية

المؤسسين لها في يوم الأحد ١٩ ديسمبر ١٩٣٧م، ٢ يناير ١٩٣٨م، و١٦ يناير ١٩٣٨م، المدون في محضر جلسة الجمعية، وبناءً على ما أخذته على نفسك بقسمك يمين الإخلاص أمام هيئة الجمعية، بأن ترشدنا إلى تنظيم جمعيتنا التي أطلقنا عليها اسم جمعية السودانيين الخيرية، والنهضة بها إلى المستوى اللائق بين سائر الجمعيات المماثلة لها في البلاد، وحتى يكبر شأنها ويعظم أمرها، وذلك ما عهدناه فيكم من الجد والاجتهاد في سبيل إعلاء كلمة أبناء السودان، وإصلاح شؤونهم، واتحاد كلمتهم، بما سبق لك تأسيسه من الجمعيات القائمة بيننا الآن، والتي كان لسماحتكم [...] الفكرة الأولى في تأسيسها. فعلى ذلك، قررنا قبولكم رئيساً عملياً للجمعية، راجين أن تكون معنا، فنسعى متضافرين، متحدين، إلى بلوغ الغاية المنشودة من تأسيس هذه الجمعية خدمة للإنسانية»[٢٨٣].

هكذا كانت حياة الشيخ ساتي ماجد محمد القاضي في مصر، عامرة بالعطاء في فضاءات مختلفة، قوامها الانتماء الأممي للدعوة الإسلامية، والسعي إلى رفع شأنها في الولايات المتحدة الأمريكية، وسداها توثيق عرى التواصل بين شطري وادي النيل (مصر والسودان)، ولحمتها تفعيل النشاط الخدمي والاجتماعي والثقافي بين أبناء الجالية السودانية في قاهرة المعز، وفي تلك الفترة الحرجة في تاريخ العلاقات السودانية-المصرية،

(٢٨٣) من أعضاء جمعية السودانيين الخيرية إلى حضرة صاحب السماحة الأستاذ ساتي ماجد محمد سوار الدهب، القاهرة، ١٩٣٨م، دار الوثائق القومية، متنوعات، أوراق ساتي ماجد؛ عبد الحميد محمد أحمد، ساتي ماجد الداعية الإسلامي، ص ٢٤٥-٢٤٦.

وإرهاصات الحرب العالمية الثانية وتداعياتها في المنطقة.

ساتي ماجد ومالكولم إكس

يرى الدكتور محمد وقيع الله أن هناك أربعة مؤثرات سودانية أسهمت في صياغة مالكولم إكس (١٩٢٥-١٩٦٥م) الفكرية، ودوره الفاعل في تحويل «مساق العلاقات العرقية في أمريكا إلى الاتجاه الذي تسير عليه الآن، بعد أن بعث في سود أمريكا الثقة بأنفسهم، والاعتداد بقدراتهم»، وشحذ «مسيرتهم في سبيل الانعتاق، والنماء الذاتي، ونيل الحقوق، والإسهام في تطور المجتمع»[٢٨٤]. إذاً ما المؤثرات السودانية الأربعة في فكر مالكولم إكس ومسيرته الدعويَّة؟ وكيف يكون الشيخ ساتي ماجد في منظومة هذه المؤثرات إذا كنا نعلم سلفاً أنه قد غادر الولايات المتحدة الأمريكية بعد أربع سنوات من ميلاد مالكولم إكس (١٩٢٥-١٩٦٥م)، ولم يعد إليها مرة أخرى؟ توجد الإجابة عن هذه الأسئلة في متن القراءة الحصيفة التي قدمها الدكتور وقيع الله، علماً بأنه قد قَسَّم المؤثرات السودانية إلى مباشرة وغير مباشرة؟[٢٨٥]. وبذلك وضع الشيخ محمد علي دوس[٢٨٦]، والشيخ

(٢٨٤) محمد وقيع الله، «أربعة مؤثرات سودانية في فكر ومسيرة مالكولم إلكس»، صحيفة الصحافة.

(٢٨٥) المرجع نفسه.

(٢٨٦) هو محمد علي دوس، الذي ينسب إلى أم سودانية وأب مصري، تلقي العلم بإنجلترا، حيث درس التاريخ، وفضل العمل في الصحافة والاتصال بالحركات الوطنية المناهضة للاستعمار. أسس في لندن صحيفة: الشؤون الإفريقية والمسائل الشرقية =

ساتي ماجد في دائرة التأثير غير المباشر. وعلل تأثير دوس غير المباشر بقوله: إن أيرل لتيل، والد مالكولم إكس، تتلمذ على ماركوس جارفي الذي عمل في مجلة الأزمنة الإفريقية (African Times) التي أسسها الشيخ دوس محمد علي في لندن، والتي أسهمت في صياغة تكوينه الفكري، والقناة الثانية التي انتقل الأثر غير المباشر عنها تتجلى في دور أمه الإسلام التي انتشلت مالكولم إكس من عالم الجريمة والسجون، وأعدته للدور الرسالي الذي تصدى له في إطار نضال السود الأمريكيين.

أما فيما يخص التأثير غير المباشر للشيخ ساتي ماجد فقد اعتمد الدكتور وقيع الله على خطاب صادر من شخص يدعى أليجيا محمد ضمن وثائق ساتي ماجد الواردة في كتاب الدكتور عبد الحميد محمد أحمد، حيث ثمن فيه (إليجيا) إسهامات الشيخ ساتي ماجد الدعوية، وعلق عليها بقوله: «وإن أنسى فإني لا أنسى، أن أشكر لك كلماتك الحكيمة والمفيدة، التي استفدنا منها. وستظل زادنا في المستقبل»(٢٨٧).لكن هناك اختلاف حول ماهية الشخص المذكور، هل هو أليجيا محمد مؤسسة أمة الإسلام، أما محمد إلياس الوارد اسمه في رسالة أخرى إلى ساتي ماجد، وتحمل تلك

= (African Time and Oriental Review)، الناطقة باسم الجامعة الإفريقية، والمنادية بتحرير الشعوب الصفراء والسوداء. واشترك في كثير من المؤتمرات والندوات المهمة بقضايا التحرر ومحاربة العنصرية، ومن أهمها: مؤتمر محاربة العنصرية الذي عقد في نيويورك عام ١٩١١م. لمزيد من المعلومات انظر، عبد الرحمن أحمد عثمان، «الإسلام داخل حركة الجامعة الإفريقية»، مجلة دراسات إفريقية، العدد السابع، ١٩٩٠م.

(٢٨٧ محمد وقيع الله، «أربعة مؤثرات سودانية»، صحيفة الصحافة.

الرسالة العنوان نفسه الوارد في الرسالة السابقة، فضلاً عن أن عنوان أليجيا محمد في ذلك الوقت كان يوجد في حي قمتراك (Gamtrack) وليس حي نمك (Nimick)، كما هو وارد في الرسالة المنسوبة إليه[٢٨٨]. فإذا صحت نسبة الرسالة أم لم تصح، فيظل أثر ساتي ماجد على مالكولم إكس أثراً غير مباشر، عبر مرشده الداعية أليجيا محمد، الذي لا ندري إن كان على تواصل مباشر مع ساتي ماجد؟ أم أنه تأثر بدعوته الإسلامية في إطار نهجها العام، ودورها في توسيع قاعدة الأقلية المسلمة؟

أما عملية الانتقال من التأثير السوداني غير المباشر على مالكولم إكس إلى التأثير المباشر فقد تمت عن طريق الداعية السلفي الشيخ أحمد حسون[٢٨٩]، الزعيم الأسبق لحركة أنصار السنة المحمدية في السودان، والذي بعثته

---

(٢٨٨) لمزيد من التفصيل، انظر:

Ahmed I. Abu Shouk, J.O. Hunwick & R.S. O'Fahey, "A Sudanese Missionary to the United States: Satti Majid, Shaykh al-Islam in North African, and his Encounter with Noble Drew Ali, Prophet of the Moorish Science Temple .191-Movement", Sudanic Africa, vol. 8, 1997, pp. 137

(٢٨٩) هو الشيخ أحمد حسون (١٨٩٧-١٩٧١م) من مجموعة الكنوز التي تقطن شمال الولاية الشمالية، تخرج من مدرسة البريد والبرق في الخرطوم، وعمل في مجال تخصصه فترة من الزمن، وفي تلك الأثناء اهتم بدراسة الدين الإسلامي والفقه من منظوري سلفي-وهابي؛ إلا أنه واجه معارضة شديدة من طوائف أهل السودان التي درج على القدح في سلوكها الصوفي. وكان من أعمق الناس دراية بالتراث السوداني، والأنساب، والأشعار. ذهب إلى الحجاز ولازم الحرم المكي، ثم التحق برابطة العالم الإسلامي التي أعارته للعمل الدعوي في الولايات المتحدة الأمريكية. لمزيد من التفصيل، انظر: محجوب عمر باشري، ص ٤٥-٤٦؛ عون الشريف قاسم، **موسوعة القبائل والأنساب**، ج ٣، ٦١٧.

رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة إلى العمل مرشداً بالمسجد الإسلامي رقم (٧)، الذي كان قيد التأسيس بحي هارليم في نيويورك، وكان مالكولم إكس خطيباً لذلك المسجد. في تلك البقعة التقى الشيخ أحمد حسون بمالكولم إكس، وعمل مرشداً شرعياً له، أعانه في فهم ثوابت الإسلام، وتثقيف مسار دعوته الإسلامية في أوساط السود الأمريكيين. وظل يرافقه في محاضراته العامة وندواته الدينية. وحسب تعليقات إليكس هيلي على مذكرات مالكولم إكس أن الشيخ أحمد حسون هو الذي قام بغسل جثمان مالكولم إكس، وتكفينه، ودفنه على الطريقة الإسلامية، وذلك خلافاً لعادات الدفن البدعية التي كانت سائدة في أوساط مسلمي أمريكا الشمالية آنذاك[٢٩٠].

وبناءً على الأساس الذي وضعه الشيخ أحمد حسون يأتي تأثير البروفيسور أحمد صديق عثمان شاهقاً وأشد وقعاً على مالكولم إكس وأطول قامة؛ لأنه دخل مع الرجل في حوارات طويلة وسجالات فكرية ناهضة، تطرق إليها الدكتور وقيع الله تفصيلاً؛ لأنها ارتبطت بقضايا محورية، ذات صلة ببعض المسائل العقدية التي كانت تتبناها نحلة المسلمين السود، مثل الاعتقاد بأن إليجيا محمد رسول مبعوث من قبل العناية الإلهية، ومفهوم التفريق بين الناس على أساس ألوانهم وأجناسهم بعيداً عن قيم المساواة التي وضعها الإسلام[٢٩١]. ومن الشواهد المثبتة لهذا التأثير الخطاب

---

(٢٩٠) لمزيد من التفصيل انظر:

Malcolm X and Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, New York: .Ballantine Books, 1965

(٢٩١) محمد وقيع الله، «أربعة مؤثرات سودانية».

الذي بعثه مالكوم إكس إلى البروفيسور أحمد صديق عثمان في ١٨ نوفمبر ١٩٦٣م[٢٩٢]، والذي يقول في إحدى فقراته:

إلى السيد أحمد عثمان

[...]

أخي العزيز

[...] خلال الشهرين الفارطين كنت في ترحال مستمر، لذا لم أجد أدنى فرصة لأكتب لك رداً على رسالتك إليّ. وأود أن أحدثك الآن بأني قد استمتعت ملياً بقراءة الكتيبات التي بعثت لي بها في شرح الدعوة الإسلامية، وإني لأود أن أبث هذه الكتيبات وسط حشود الأخوة والأخوات هنا، وذلك بمجرد أن أجد الوسائل اللازمة لإعادة طبعها ونشرها. وأود أن أخبرك بأمر آخر، هو أن بحوزتي ترجمتين لمعاني القرآن الكريم، الأولى بقلم يوسف علي، والثانية بقلم محمد علي، وإني لأوثر الأولى بمزيد حبي وإعجابي. في رسالتك القادمة إليّ أرجو أن تشرح لي معنى الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾، والآية الكريمة: ﴿يَوْمَ

(٢٩٢) هو أحمد صديق عثمان، أكمل تعليمه الأولى والثانوي بالسودان، ثم هاجر إلى الويلات المتحدة الأمريكية في عقد الخمسينيات من القرن الماضي، حيث أكمل تعليمه الثانوي والجامعي، وحصل على درجتي الماجستير والدكتوراه في الاقتصاد من جامعة هارفارد في السبعينيات، عمل أستاذاً جامعياً، وشغل عدة مناصب في بعض المؤسسات الدولية؛ لأنه يعتبر حجة في الاقتصاد والتنمية. كان نشطاً في فضاءات الدعوة الإسلامية في أمريكا، وله علاقة خاصة مع مالكولم إكس. لمزيد من التفصيل انظر، محمد وقيع الله، «أربعة مؤثرات سودانية».

يُنفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾». أسأل الله أن يوالي نعمه وهدايته عليك.

أخوك: مالكولم إكس[٢٩٣]

وبهذه الشواهد نصل إلى أن السودان قد أسهم بمؤثرات أربعة في صياغة فكر مالكوم إكس ومسيرته الدعوية، كان أقلّها تأثيراً تأثير الشيخ ساتي ماجد غير المباشر، وأشدها وقعاً تأثير البروفيسور أحمد صديق عثمان، وذلك لما بذله من جهد «لإرشاد مالكولم إكس، وما ابتدره من مساعٍ وأعمال صالحة حميدة في سبيل تصفية [أفكاره] من رواسب القومية العنصرية التي كانت تستبد به»[٢٩٤].

العودة إلى الجذور وسجادة آل سوار الدهب

عاد الشيخ ساتي ماجد إلى السودان عام ١٩٤٠م على وجه التقريب، وهو يحمل في حقائب سفره الفتاوى والمكاتبات التي حصلها عليها في القاهرة، والتي تبادلها مع جهات مختلفة، فضلاً عن هموم الدعوة الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية التي كانت تمثل شغله الشاغل، ويظهر ذلك الاهتمام في متن الرسالة التي بعثها إلى مولانا خان بها دور أحمد علاء الدين، إذ يقول في أحد مقاطعها: «أتيت للسودان لزيارة أهلي، وأحضرت معي مكتوبات في سنة ١٩٢٩م؛ لأنشاء مسجد في أمريكا. وقد طُلب مني

(٢٩٣) محمد وقيع الله، «أربعة مؤثرات سودانية»، صحيفة الصحافة.

(٢٩٤) المرجع نفسه.

أن أصل لكل القناصل المسلمين، وصممتُ على زيارة حيدر أباد؛ لأن كل المسلمين يحبون شخصكم الكريم»[٢٩٥]. بَيْدَ أن زيارته إلى حيدر أباد لم تترجم على صعيد الواقع، ومثلها مثل أحلام العودة إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

وبعد عودة الشيخ ساتي ماجد إلى السودان أعدَّ السيِّد عبد الرحمن المهدي له محفلاً جامعاً في الخرطوم، حضره أبناء دنقلا، ورهط من وجهاء العاصمة المثلثة، وفي ذلك المحفل جَرَد السيِّد عبد الرحمن إنجازات الشيخ ساتي ماجد، ومجاهداته في رفع راية الإسلام، ثم حثَّ الحضور على ضرورة إكرامه، وتثمين جهوده في نصرة الدعوة الإسلامية والمسلمين. ويبدو أن إقامة الشيخ ساتي ماجد لم تكن طويلة بالخرطوم، حيث آثر العودة إلى الغدار، وطنه الأول. وفي الغدار زاره المؤرخ محمد عبد الرحيم في شتاء عام ١٩٤١م، ووصفه بأنه «رجل طويل القامة، كثُّ اللحية، متناسق الأعضاء، وقوراً، كريماً، دمث الأخلاق، يرتدي الملابس الأفرنكية، وعلى رأسه قلنسوة سوداء، مما يلبسه العراقيون عادة. ولو كان السودانيون يقدرون الرجال، لأقاموا التماثيل، لأمثال أحمد محمد سوركتي، وساتي ماجد، ولكن التاريخ هو الحكم في أقدار الرجال، وأبقى لسمعتهم ما دامت الدهور، حتى ينفخ في الصور، ويبعث من في القبور»[٢٩٦]. ثم

---

(٢٩٥) من ساتي ماجد إلى خان بها دور أحمد علاء الدين، السودان، بدون تاريخ، دار الوثائق القومية، متنوعات، أوراق ساتي ماجد؛ عبد الحميد محمد أحمد، ساتي ماجد الداعية الإسلامي، ص ١٨٩.

(٢٩٦) محمد عبد الرحيم، النداء في دفع الافتراء، ص ٣٢٨-٢٣٩.

يوضح محمد عبد الرحيم أن أهل الغدار اختاروه رئيساً لسجادة أسرة سوار الذهب بدنقلا العجوز، وتؤكد هذا الزعم بطاقته الشخصية، التي تقرأ هكذا:

الواثق بالله
السيد ساتي ماجد سوار الذهب
شيخ الإسلام بأمريكا الشمالية -سابقاً
ورئيس سجادة أسرة سوار الذهب بدنقلا العجوز

Sayed S. Magid Mohamed
Pr. Sheikh Al-Eslam of the U.S.A

وبهذه الكيفية انتقل الداعية ساتي ماجد محمد القاضي من الدور الأممي إلى الدور المحلي في الدعوة والإرشاد، انتقالاً يُشبه انتقال مصطفي سعيد في الشكل، ويختلف عنه في المضامين والغايات؛ لأن صاحبه ظل على عهده في الإرشاد الديني والإصلاح الاجتماعي إلى أن وافته المنيَّة في الغدار عام ١٩٦٣م.

خاتمة

يمثل اغتراب الشيخ ساتي ماجد محمد سوار الذهب نموذجاً فريداً لاغتراب السودانيين خارج وطنهم الأم؛ لأن الاغتراب في ذلك الوقت

لم يكن جزءاً من هموم أهل السودان الرئيسة، إذا استثنينا الهجرة في طلب العلم، سواء أكانت إلى الأزهر المعمور أم الحرمين الشريفين؛ لأن سوادهم الأعظم كانوا أهل زرع وضرع، ولا يفضلون الحياة خارج أوطانهم التي ألفوها، ويكتفون بالحاجي في معاشهم دون التطلع إلى الكمالي. وفضلاً عن ذلك الواقع المألوف الذي تواضعوا عليه، نلحظ أن الدولة المهدية ضيقت فسحة الاغتراب ضيقاً على ما كانت عليه، عندما أعطت الأولوية لجهاد أعدائها في الداخل والخارج، وأغلقت رسمياً نوافذ الهجرة خارج السودان. وفي ذلك الظرف العصيب خرج ساتي ماجد من السودان ميمماً شطر الأزهر الشريف، لمواصلة تعليمه الديني، ولم تحدثنا المصادر التاريخية عن الزمن الذي خرج فيه، والكيفية التي تمَّت بها تلك الرحلة. ويبدو أن هجرته في شأن العلم كانت أشبه بهجرة الشيخين عبد الله بن حمدوه السناري، وأحمد محمد سوركتي، اللذين شدا رحالهما تباعاً إلى الأراضي المقدسة، ثم بعد ذلك انتقل الشيخ أحمد سوركتي إلى إندونيسيا، بينما آثر الشيخ حمدوه السناري الإقامة الدائمة في مكة المكرمة. ولكن الطريف في الأمر أن الداعية ساتي ماجد لم يكمل تعليمه في الأزهر الشريف، بل هاجر إلى ربوع لم يألفها أهل السودان، وفضل البقاء في بيئة غير إسلامية، والمسلمون فيها أقلية مضطهدة، ومثقلة بإسقاطات الواقع المحيط بها. وبذلك يشكل الشيخ ساتي ماجد نموذجاً فريداً للداعية المسلم، ويسجل بجهاده الدعوي فصلاً مهماً من فصول التواصل الثقافي بين الشرق والغرب. وفي الوقت نفسه نلحظ أن الظروف التي أحاطت بأمر رحلته إلى قاهرة المعز، وعدم السماح له بالعودة إلى الولايات المتحدة الأمريكية تجسدان

ضرباً من ضروب التآمر ضد الدعوة الإسلامية والإسلام في بلاد العم سام. إذاً هذه التجربة الرائدة تحتاج إلى مزيد من البحث والتنقيب، بحثاً ينبسط على مصادرها الأولية المحفوظة في السودان، ومصر، والولايات المتحدة الأمريكية، ويعتمد على آليات أكاديمية-منهجية توطِّن إلى ذلك النموذج الرائع في إطار الواقع الذي عاش بين ظهرانيه. فالأمل معقود على باحث نجيب، يحمل قلمه ودوايه حبره، ويتصدى لهذه المهمة التي وضع لبناتها الأولى الدكتور عبد الحميد محمد أحمد وآخرون.

الأديب الألمعي الطيِّب صالح (١٩٢٨-٢٠٠٩م)
ماذا قالوا عنه بعد رحيله؟

ترددتُ كثيراً في كتابة هذه السطور؛ لأن علاقتي بالأديب الطيِّب صالح لا تلامس أطراف صداقته مع الأستاذ طلحة جبريل الذي يصفه الطيِّب بابنه الروحي، وطلحة يفخر بهذه البنوة ويعتز بأبوة الطيِّب الروحية له، لدرجة جعلته يلمَّ بكل شاردة وواردة عن أستاذنا الطيِّب، ويدوِّن شذرات من سيرة الراحل قبل عقد من الزمان بعنوان «**على الدرب مع الطيِّب صالح... ملامح من سيرة ذاتية**»، ويزكِّيه الأستاذ بشير محمد صالح (الأخ الشقيق للطيب) بأنه أفضل من يكتب عن الطيِّب، وذلك قبل أن يوارى جثمانه الطاهر ثرى مقابر البكري بأمدرمان. ولا ترقى معرفتي الأكاديمية بأدب الطيِّب صالح إلى مراقي معرفة المتخصص في الأدب العربي البروفيسور عامي إلعاد بوسقيلة، الذي درس أدبيات الطيِّب دراسة فاحصة أهلَّته لأن يتولى زمام ترشيحه لجائزة نوبل في الأدب، ولا تقارب معرفتي الأدبية بالراحل نواصي مقاربات البروفيسور عبد الرحمن عبد الرءوف الخانجي «**القراءة النقدية لروايات الطيِّب صالح**»، أو

البروفيسور إبراهيم محمد زين «**شكل التعبير الديني في روايات الطيِّب صالح**»، أو البروفيسور محمد المهدي بشرى «**الفولكلور في إبداع الطيِّب صالح**»، أو الدكتور الأديب حسن أبشر الطيِّب «**الطيِّب صالح روائياً وشاعراً ومبدعاً**»، أو الأستاذ خالد موسى دفع الله «**اللامنتمي في أدب الطيِّب صالح**». وفوق هذا وذاك لم تكن بضاعتي في النقد الأدبي من عيار النُقَّاد الراسخين في العلم أمثال الأستاذ عباس بيضون، والأستاذ عبد المنعم عجب ألفيا. لكن أستميحكم عذراً يا هؤلاء أن أصنِّف نفسي في قائمة المعجبين بعطاء صاحب موسم الهجرة إلى الشمال، والمحبين لقراءة شخصياته الدائرية وأنماطها المحلية، وبين هذه وتلك فإن الطيِّب ابن قرية (كرمكول) وأنا ابن قرية (قنتي) مثله، وبين القريتين فراسخ أميال تُعدُّ، ووشائج قربى تُحصى، وصلات رحم تُوصل. وأخال أن هذه الأخيرة تستحق مني لمسة وفاء لابن «دومة ود حامد» الرمز، وتؤهلني لكتابة بعض الحواشي على متون أدبياته الثاوية، وتدوين بعضها من بقايا مداد على نصوص الذين قالوا عنه ما قالوا بعد رحيله.

كيف عرف العَالم الطيِّب صالح؟

يقول الأستاذ طلحة جبريل أن أول عمل أدبي ألفه الطيِّب صالح هو «نخلة على الجدول»، وذلك عام ١٩٥٣م بعاصمة الضباب لندن، والقصة في مجملها كما يصفها المؤلف نفسه بأنها «بسيطة، كتبتُها ببساطة شديدة جداً... كانت القصة تعبيراً عن حنين للبيئة، ومحاولة لاستحضار تلك البيئة». وبعدها انقطع الطيِّب عن الكتابة لمدة سبع سنوات، ثم

أنتج تباعاً «حفنة تمر»، و«دومة ود حامد»[٢٩٧]. ويروي لنا الأستاذ علي أبوعاقلة أبوسن عن «دومة ود حامد» قائلاً: «إن الطيِّب صالح قال له ذات مرة إنه كتب قصة قصيرة، ويريد رأيه فيها. كان ذلك عام ١٩٦١م، فأعجبته القصة، وطلب من الطيِّب صالح نشرها، لكنه رفض فكرة النشر، وحاول نزع المُسودة من يده، ولكن أبوسن رفض إعادة القصة إليه إلا إذا وافق على نشرها، وبعد ثلاثة أيام جاءه الطيِّب صالح ضاحكاً، وقال: «يا سيدي خلاص أنا وافقت، لكين منو البينشرها لينا؟» وفي العام نفسه، حسب رواية طلحة جبريل، نشرت مجلة أصوات اللندنية «دومة ود حامد» ثم ترجم دينيس جونسون ديفيس النص العربي إلى الإنجليزية، ونشره في مجلة انكونتر (Encounter) الأدبية، وكانت عملية نشرها في هذه المرحلة الباكرة من عُمْر الطيِّب، ومع كُتَّاب مرموقين أمثال الكاتب الأمريكي نورمان ملير، بمثابة ميلاد حقيقي لأديبنا الطيِّب صالح، وفتح أدبي جديد في مساراته الأدبية. وعندما شجعه «ديفيس» على مواصلة الكتابة قال له الطيِّب صالح في سخريته المعهودة: «يعني أتحول إلى كاتب ... هذه مزحة، لقد كتبتُ ما عندي ... وخلاص». وبعد الصدى الذي أحدثته «دومة ود حامد» في الأروقة الأدبية، كتب الطيِّب رواية «عُرس الزين»؛ إلا أنه أحجم عن نشرها ولم يطلق نصها الأدبي إلا عام ١٩٦٤م، حيث نُشرت الرواية ملحقاً في مجلة الخرطوم الثقافية، ولكن لم يحفل الناس بها كثيراً، ثم أردف ذلك بعمله الروائي الرائد «موسم الهجرة إلى الشمال» الذي نشرته

---

(٢٩٧) طلحة جبريل، على الدرب مع الطيب صالح: ملامح من سيرة ذاتية، الرباط: توب للاستشار والخدمات. القاهرة: مركز الدراسات السودانية، د.ت.، ص ١١٤-١١٥.

مجلة حوار البيروتية عام ١٩٦٦م[٢٩٨]. ويقول في هذا المضمار الدبلوماسي سيدأحمد الحاردلو أنه كان في زيارة إلى قاهرة المعز صُحبة الأستاذ محمد أحمد المحجوب، وفي تلك الأثناء اشترى خمس نسخ من مجلة حوار البيروتية، وأعطى منها نسخة للأستاذ رجاء النقَّاش الذي قرأ رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» بعين فاحصة-ناقدة، وكتب عنها مقالاً بعنوان: «الطيِّب صالح عبقري الرواية العربية». وحسب الأستاذ الحاردلو وآخرين إن ذلك المقال هو الذي وضع الطيِّب صالح على قمة الروائيين العرب منذ عام ١٩٦٨م، وجعل الناس يعودون الكرة لقراءة أدبياته السابقة، ويتشوقون لمطالعة إسهاماته اللاحقة[٢٩٩].

لماذا موسم الهجرة إلى الشمال؟

يجيب عن طرفٍ من هذا السؤال الأستاذ عبده وزان بقوله: عندما نُشرت رواية موسم الهجرة إلى الشمال في بيروت عام ١٩٦٦م «كانت بمثابة الحدث الروائي الذي كان منتظراً»، لكنه بدلاً أن يأتي من القاهرة، أو بغداد، أو بيروت، جاء من الخرطوم الرمز. «استطاع الطيِّب صالح في هذه الرواية الفريدة أن يقدم مشروعاً روائياً جديداً، يحمل الكثير من

(٢٩٨) المرجع نفسه.

(٢٩٩) سيدأحمد الحردلو، «هكذا رحلت العذوبة والأريحية فجر الأربعاء ١٨ فبراير... يوم الهول العظيم»، صحيفة آخر لحظة، ١/ ٣/ ٢٠٠٩م؛ في: حسن أبشر الطيب ومحمود صالح، (تحرير)، بعد الرحيل في تذكر المريود، أمدرمان: مركز عبد الكريم ميرغني، ٢٠٠٩م، ص ٥١-٦٧، هنا ص ٥٤-٥٥.

علامات التحديث، شكلاً، وتقنيةً، وأحداثاً، وشخصيات»[٣٠٠]. فضلاً عن أن إشكالية الرواية المحورية كانت تقوم على جدلية الصراع بين الشرق والغرب، أو بين الجنوب والشمال. وهنا نحتاج إلى وقفة مع الأدبيات التي تناولت هذه الإشكالية من زوايا مختلفة، وتأتي في مقدمتها رواية الكاتب البولندي جوزيف كونراد «**قلب الظلام**» الصادرة عام ١٩٠٢م[٣٠١]، والتي أشار إليها الطيِّب صالح في ثنايا روايته، واستأنس ببعض مفرداتها؛ لأنها تمثل ضرباً من ضروب الاستعمار الأوروبي وأنماطه الاستغلالية في إفريقيا؛ وتلت هذه القراءة الخارجية قراءة داخلية تصدى لها الكاتب النيجري «شنوا أشيبا» في روايته الموسومة بـ «**تتساقط الأشياء**» الصادرة عام ١٩٥٨م[٣٠٢]، والتي حاول من خلالها - الكاتب النيجري - أن يعطي قراءة داخلية لما هو سائد في مخيلة المستعمر الأوروبي عن إفريقيا السوداء، منطلقاً من فرضية مفادها أن المجتمعات الإفريقية مجتمعات ذات حضارة، وليست بدائية صرفة، أو متخلفة إلى النخاع، تخلفاً لا يلامس أطراف آدميتها، كما يصورها المستعمر الأوروبي، ليفرض عليها قيمه المستوردة،

---

(٣٠٠) عبدو وزان، «الطيب صالح روائي العودة إلى الجذور غاب عن ٨٠ عاماً في لندن عاصمة منفاه»، صحيفة الحياة، ١٩/ ٢/ ٢٠٠٩م.

(٣٠١) انظر:

Joseph Conrad, *Heart of the Darkness: With the Congo Diary*, (1st ed. 1902), USA: Pinguing Class, 2007.

(٣٠٢) انظر:

Chinua Achebe, *Things Fall Apart: A Novel*, (1st ed., 1958), New York: Anchor Books, 1994.

ويفرغ موروثاتها المحلية من محتواها. وفي السياق ذاته جاءت رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» لتعكس إفرازات «نظرية ما بعد الاستعمار»، تلك النظرية التي وضع لبناتها فرانز فانون[٣٠٣]، وتناول بعض جوانبها متأثراً بقراءة الطيِّب صالح الدكتور إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق»[٣٠٤]، ووثق طرفاً من مشاهد تلك النظرية وحيثياتها بيل اشكرفت وآخرون في كتابهم المعروف بـ «الإمبراطورية ترد كتابةً»[٣٠٥].

وبهذه الكيفية حاول الأديب الطيِّب صالح أن يطرح سؤال الهوية العربية-الإفريقية وسؤال العلاقة المصيرية مع الغرب، ملقياً بذلك حجراً في بركة الأفكار النمطية الآسنة التي نشرها الاستشراق الغربي، وعزز حضورها في الأوساط الأكاديمية، وكذلك في أذهان العامة من مواطني الدول الغربية. وعند هذا المنعطف تبرز أهمية رواية موسم الهجرة إلى الشمال، التي يصفها الكاتب فخري صالح بأنها الرواية الوحيدة التي استطاعت أن تطرح أسئلة معقدة عن تجارب الشعوب المستعمَرة، ومستقبل العلاقات بين الشمال والجنوب أو الغرب والشرق، وبذلك أثارت «الكثير من الجدل

---

(٣٠٣) انظر:

Franz Fanon, *The Postcolonial Imagination*, New edition, Londong: Polity Press, 2003.

(٣٠٤) انظر:

Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979.

(٣٠٥) انظر:

Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, *Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, London: Routledge, 1989.

والأسئلة التي جعلتها هدفاً للتحليل والتساؤل حول الرسالة التي تحملها، وطبيعة العلاقة بين بنيتها الروائية ومحمول هذه البنية»[٣٠٦].

ولا شك أن الأستاذ فخري صالح محقٌّ فيما ذهب إليه؛ لأن رواية موسم الهجرة إلى الشمال قد تم اختيارها ضمن مائة أثر أدبي متميز عام ٢٠٠٢م، حيث انتقاها مائة أديب وشاعر، يمثلون ثقافات العالم المتنوعة، وبينهم أربعة من «النوبليين»، كما يرى الدكتور منصور خالد، وهم وولي سونيكا (نيجريا)، ونادين قولدمر (جنوب إفريقيا)، وف. س. نايبول (ترينداد)، وشيموس هيني (إيرلندا). وبين هؤلاء العملاقة أيضاً رجال ونساء من العرب والمسلمين، لا يُنكر إسهامهم في الحقل الأدبي، وهم: آسيا جبار (الجزائر)، وأمين معلوف وحنان الشيخ (لبنان)، ونور الدين فرح (الصومال)، وصنع الله إبراهيم ونوال السعداوي (مصر)، وعبد الرحمن منيف (المملكة العربية السعودية)، وسلمان رشدي (الهند)، ويشار كمال (تركيا)، وفؤاد التكرلي (العراق)، وسيمين بهبهاني (إيران)[٣٠٧]. ويثمن الدكتور منصور خالد ذلك الاختيار بأنه اختيار نخبة «ذات حس وزكانة»؛ لأنها استطاعت أن تنتقي موسم الهجرة إلى الشمال ضمن مائة أثر أدبي منذ أن عرف الإنسان الكتابة[٣٠٨].

---

(٣٠٦) فخري الصالح، «تراجيديا العلاقة بين الشرق والغرب »، صحيفة الحياة، ١٩/ ٢/ ٢٠٠٩م.

(٣٠٧) منصور خالد، «زين يغيب في يوم عرسه»، صحيفة الشرق الأوسط، العدد، ٦٨٠٥، ٢٠/ ٦/ ٢٠٠٢م.

(٣٠٨) المرجع نفسه.

تركة الطيِّب صالح وبقايا مداد لم ينضب

كتب الأديب الطيِّب صالح طوال مسيرته الحياتية خمس روايات، هي: «دومة ود حامد» (١٩٦١م)، و«عُرس الزين» (١٩٦٤م)، و«موسم الهجرة إلي الشمال» (١٩٦٦م)، و«ضو البيت» (١٩٧١م)، و«مريود» (١٩٧٨م)، ومجموعة قصصية قصيرة، شملت «حفنة تمر»، و«نخلة على الجدول»، و«هكذا يا سادتي»، و«الرجل القبرصي»، و«هكذا يا أستاذ»، و«رسالة إلي إيلين». وذلك فضلاً عن المقالات التي نشرها في بعض المجلات والصحف، وجمعها مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي (أم درمان) بالتعاون مع دار رياض الريس البيروتية للطباعة والنشر في تسعة أجزاء عام ٢٠٠٤م، ونشرها تحت عناوين جاذبة، نذكر منها: «منسي: إنسان نادر على طريقته!»، و«المضيئون كالنجوم: من أعلام العرب والفرنجة»، و«للمدن تفرد وحديث: الشرق»، و«للمدن تفرد وحديث: الغرب»، و«في صحبة المتنبي ورفاقه»، و«في رحاب الجنادرية وأصيلة»، و«وطني السودان»، و«ذكريات الموسم»، و«خواطر الترحال». وفي يوم رحيل الطيِّب صالح أفاد الأستاذ رياض الريس الصحافية سوسن الأبطح بأن الجزء العاشر من مختارات الطيِّب صالح سيرى النور قريباً، وبين دفتيه ثلة من الرسائل الرائعة التي تبادلها المؤلف مع رهط من الأدباء والنقاد[٣٠٩].

وبذلك يكتمل عقد منشورات الأستاذ الطيِّب الروائية، والقصصية

(٣٠٩) سوسن الأبطح، «ناشر الطيب صالح يروي حكاية إصدارات جديدة له ستبصر النور»، صحيفة الشرق الأوسط، العدد١١٠٤١، ١٩/ ٢/ ٢٠٠٩م.

القصيرة، والمختارات، التي احتلت مكانتها المرموقة في دواوين الأدب، وذلك تثميناً للغتها السردية، وشخصياتها الروائية، ومسارحها المتعددة التي أُسست على رباط ظاهرة الغريب الحكيم الناظمة لبعض مفرداتها، وجدلية الصدام البيئي بين القديم والحديث، وحراك التعدد الثقافي والعرقي الذي تتجلى فيه قيم الوحدة والتنوع، وحوار الحضارات، فضلاً عن دعوة الطيِّب صالح القائمة علي المحبة والتصالح بين الناس، وحل مشكلات الحياة بطريقة حوارية. فلا جدال أن صاحب مثل هذه التركة العامرة بالعطاء النوعي لا يموت معنوياً وإبداعياً؛ لأنه قامة مهمة ومؤثرة في المشهد الروائي والقصصي، بل أن رحيله يمثل ولادة جديدة لأدبه؛ لأن هناك من يقرأ انتاجه الأدبي برؤية مختلفة، وبروح متجددة، وبذلك يضحى رحيله تحريضاً للتجديد. ويرى القاص إبراهيم مبارك أن مثل هذا المشهد... قد حدث بعد رحيل الروائي الكبير والحائز على جائزة نوبل في الأدب، «نجيب محفوظ، فقد زاد الإقبال على قراءة أدبه للتعرف عليه من قِبل جيل آخر، لذا فإن موت القامة المبدعة هو ولادة للقراءة»[٣١٠]. وينساب حديث القاصة نجيبة الرفاعي في الاتجاه ذاته، حيث تقول: «ولكن عزاءنا أن الرحيل هو مصير كل إنسان، وما أروع أن يرحل الإنسان وقد ترك وراءه إرثاً نافعاً، يستمر عطاؤه حتى ولو رحل صاحبه، وقد ترك الطيِّب صالح إرثاً أدبياً لا يُنكر، وسيبقى اسمه يذكر في كل المحافل واللقاءات الأدبية، وستبقى أعماله مرجعاً قوياً لكل من يريد

(٣١٠) المرجع نفسه.

أن يسلك درب الأدب بخطوات قوية مدروسة، ولذلك فإن رحيل هذا الكاتب الكبير يعطينا معنى أن يكون الكاتب ذا ضمير وذا تأثير، فكثير من الكتاب والأدباء قد رحلوا ولكن لم يحزن عليهم أحد، وقلة من كان لرحيلهم وقع الصدمة والألم؛ لأن رحيلهم يخلق فجوة من الصعب أن تملأ بأحد غيرهم»[٣١١].

إلا أن بعض قُراء الطيِّب صالح الحصفاء لم يكتفوا بهذا العطاء، بل أضحوا يلحون على الطيِّب صالح في حياته، ويسألونه عن الجزء الأخير من ثلاثية «بندر شاه». وردَّ الطيِّب صالح على أحدهم بقوله: «دع الأخبار لحين حدوثها، لكني أملك مشروعاً روائياً لم يكتمل، أسأل الله أن يمد لي في الأجل لأفرغ منه، وهو مشروع «بندر شاه»، الذي أعدَّه من أهم ما صنعت على علاته، «ضو البيت» و«مريود»، في تقديري المتواضع أهم من موسم الهجرة إلى الشمال، فهناك جزء، أو جزءان، أو ثلاثة، سأكون سعيداً لو خلصت منها»[٣١٢]. وعند هذا المنعطف يصدق استفهام الأخ الصديق البروفيسور إبراهيم محمد زين الذي أعد مقالاً جيد الصنعة بعنوان «أين الجزء الأخير من ثلاثية بندر شاه؟»، ودفع به للنشر ضمن وثائق الاحتفال بالعيد الثمانيني للأديب الطيِّب صالح؛ إلا أن رياح المنية جاءت بما لا

(٣١١) نقلاً عن المستعرب روجر آلن، «رحيل الطيب صالح»، صحيفة الخليج الإماراتية، ١٩/ ٢/ ٢٠٠٩م.

(٣١٢) الطيب صالح، حوار أحمد يونس، صحيفة الرأي العام، ١٩/ ٢/ ٢٠٠٩م؛ حسن أبشر الطيب ومحمود صالح، بعد الرحيل في تذكّر المريود الطيب صالح، أمدرمان: مركز عبد الكريم ميرغني، ٢٠٠٩م، ص ٨٠٠-٨٠٧، هنا ص ٨٠٧.

يشتهي السَفنُ، وأخيراً نشر البروفيسور إبراهيم المقال مسلسلاً في صحيفة الأحداث بعد يومين من رحيل الطيِّب صالح[٣١٣]. وتقوم حصيلة هذا المقال على فرضية مفادها أن قراءة المختارات كنص واحد مكتمل تعطي القارئ إشارات مباشرة وغير مباشرة لمعالجة مشكلة الجنوب وما بعدها، وذلك في إطار سرد روائي للتاريخ الثقافي من منظور الطيِّب صالح. وثقل السرد الروائي للتاريخ الثقافي لمشكلة الجنوب يتبلور في الجزء الرابع من المختارات، وثنايا الجزء الأول عن «منسي»، وحوارات الطيِّب صالح في واشنطن وأصيلة. وبذلك يخلص البروفيسور إبراهيم إلى القول بأن «لا حاجة للطيب بأن يكتب الجزء الأخير من ثلاثية بندر شاه. فإن الجزء الأخير من الثلاثية هو ليس أحدوثة حول «الضحية»، ولكنه «الضحية» في صراع الهوية والانتماء والوطن»[٣١٤]. وبذلك يحاول كاتب المقال أن يقدم اقتراحاً للقراء بإعادة قراءاتهم لمختارات الطيِّب صالح وحواراته التي لم تدون، ليستوعبوا مفردات الجزء الغائب من ثلاثية بندر شاه.

البُعد الإنساني في ثقافة الطيِّب صالح

في إحدى المحاضرات التي قدمها في دار الثقافة بالخرطوم عام ١٩٤٠م، تحدث السير دوجلاس نيوبولد، السكرتير الإداري آنذاك، عن البُعد الإنساني للثقافة، وحدد السمات الإنسانية المكملة لشخصية المثقف

(٣١٣) إبراهيم محمد زين، «صحيفة الأحداث»، ٢٠-٢٢/ ٢/ ٢٠٠٩م

(٣١٤) المرجع نفسه.

في رحابة الخيال، والتسامح، والبساطة، وروح الدعابة[٣١٥]. اتفق مع الدكتور حسن أبشر الطيِّب أن السمات الإنسانية التي ذكرها السير نيوبولد تنطبق قلباً وقالباً على أستاذنا الراحل الطيِّب صالح؛ لأن الإنسانية كانت تمثل مركز شخصيته اللامعة، والثقافة كانت بمثابة الكواكب السيارة التي تدور حول ذلك المركز بانتظام. ونجد هذه العلاقة الثنائية بين الثابت والمتحرك في روايات الطيِّب صالح وأحاديثه، وفي شهادات الذين صحبوه في أصيلة، أو الجنادرية، أو المربد، أو أولئك الذين سامروه في حله وترحاله. وأستأنس في هذا المقام بقول الأستاذ محمد المكي إبراهيم الذي صحبه في إحدى زيارته إلى أصيلة، ويشهد ود المكي نفسه قائلاً: «يتميز الطيِّب صالح بتواضع طبيعي، جذب إليه القلوب، وليس ذلك تواضع الرجل محدود المعرفة الذي لا يحسن الخروج من مجالات الأدب إلى مجالات العلم والتفكير المنطقي الدقيق، فواقع الحال أن له نظرات في السياسة والاجتماع حيرت بدقتها أفهام المتخصصين. وفي أصيلة التي شهدتها معه تحدث في جلسة عن أزمات العالم العربي، فاتتني حضورها للأسف، ولكنني صحبته عقب تلك الجلسة في جولة في المدينة، وكان الناس يستوقفونه أينما مضى ليأخذوا صورة له، أو صورة معه، ويشيدون بما قاله بالأمس حتى ارتفعت حرارة فضولي، فسألته: ماذا قلت في ليلة الأمس، وأي كلام بهرت به كل

(٣١٥) السير دوجلاس نيوبولد، «البُعد الإنساني للثقافة» في: السير دونالد هولي (تحرير)، أراء وأفكار من الخرطوم: مجموعة محاضرات دار الثقافة الخرطوم، المركز الثقافي السوداني- الخرطوم في أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين، أمدرمان: مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، ٢٠٠٥م، ص ٢٥-٣٦، هنا ص ٢٠-٢٦.

هذه الأسماء؟ فكان رده الساخر: كلام أيه... دا كلام ترابلة ساكت»[٣١٦]. ويقول عنه صديقه العزيز الذي قاسمه همومه وأحاسيسه، الوزير محمد بن عيسى، الطيِّب صالح: «لا يعادي، ولا يحاسب، ولا يلوم. وهو كل كامل، لا ينافق، ولا يحابي، قنوع لدرجة إهمال حقوقه ومستحقاته، دؤوب بقهقهته، وتقاسيم وجهه، وشرود نظراته. كل شيء لدى الطيِّب ملفوف في الحشمة، والتقشف، ونكران الذات. وليّ صالح دون عمامته»[٣١٧]. ويصب في معين ذلك قول الروائية اللبنانية رشا الأمير: الطيِّب صالح «رجل لا يحب الضوء، بل يهرب منه ويتحاشاه. ومن البديع أن الناس كرَّموه دون أن يطلب، أو حتى يبحث عن ذلك، بل كان زاهداً ومتعففاً. هذا جيل آخر، غير جيل الأدباء الجديد الذي يستجدي الشهرة ويطاردها، الطيِّب صالح كانت النجومية هي التي تطارده»[٣١٨]. وبهذه النماذج المختارة من الشهادات المنبسطة في أريحية حول إنسانية الطيِّب صالح وتواضعه أكتفي، وأوجز القول بالمقولة المأثورة لأسماء بنت عبد الله العذرية: «لا عطر بعد عروس».

(٣١٦) محمد المكي إبراهيم، «مريود شعبه وأمته... بقلم: محمد المكي إبراهيم» صحيفة سودانايل الإلكترونية، ١٨/ ٢/ ٢٠٠٩م.

(٣١٧) محمد بن عيسى، «سيدي الطيب.. ذاكرة السودان المتنقلة»، صحيفة الشرق الأوسط، العدد ١١٠٤١، ١٩ فبراير ٢٠٠٩م.

(٣١٨) سوسن الأبطح، «ناشر الطيب صالح يروي حكاية إصدارات جديدة له ستبصر النور»، صحيفة الشرق الأوسط، العدد١١٠٤١، ١٩/ ٢/ ٢٠٠٩م.

أحلام العودة إلى السودان

كانت أحلام العودة إلى السودان هاجساً معشّشاً في مخيلة الطيِّب صالح، لا يفارقه في حله وترحاله. لذا فإن الدكتور منصور خالد لا يطلق عليه صفة المهاجر، أو اللاجئ، أو المنفي، «لأن الأوطان ليست ظواهر جغرافيا، فالأوطان ترحل في قلوب أصحابها»[٣١٩]. ويؤكد صدق هذه الفرضية قول الطيِّب نفسه رداً على السؤال الذي طرحه عليه الأستاذ خالد الأعيسر في حوار تلفزيوني: «ألم يحن وقت هجرة الطيِّب صالح جنوباً للاستمتاع بدفء العشيرة والأهل، بعيداً عن بلاد تموت من البرد حيتانها كما وصفتها؟»[٣٢٠] فجاء رد الطيِّب عليه رداً حزيناً، أبكى المجيب أولاً، قبل أن يبكي مستمعيه: «أنا دائماً أقول حين أواجه بهذا السؤال بأنني أحمل السودان بين أضلاعي... ولست في حاجة إلى أن أعود إليه لأنني عايش فيه... وفي هذا الزمان أصبح الوجود الجسماني لشخصي في مكان جغرافيا ما مهم، ولكنه ما هو مهم جداً.. في فترات كنت أزور السودان كثيراً، وكان الناس الذين أعزهم في السودان أحياء... فقلُّوا، الموت ما قصر أخذ كثيرين من الأعزاء، لكنني أحب جداً أن أتمكن من زيارة السودان على فترات قصيرة، الآن لا أستطيع أن أسافر، هذه العلة التي أعاني منها؛ لأني أنا مرتبط بغسيل الكُلى ثلاث مرات في الأسبوع، ولا أستطيع أن أسافر،

---

(٣١٩) منصور خالد، «زين يغيب في يوم عرسه».

(٣٢٠) الطيب صالح، حوار خالد الأعيسر، جريدة الزمان الدولية، العدد ٣٢٢٨، ٢٦/٢/٢٠٠٩م.

لكن عندي أمل قوي إن شاء الله قبل ما نودع هذه الدنيا، نزور البلد، ونشم هواها، ونشم تربتها، ونرى ما بقى من الأصحاب»[٣٢١].

ويتجدد هذا المشهد في كل روايات الطيِّب صالح؛ لأن الراوي عاش في قريته كما يعيش أهلها، وظل يعتقد جازماً «أن الشخص الذي يطلق عليه لفظ كاتب، أو مبدع، يوجد طفل قابع في أعماقه، والإبداع نفسه فيه البحث عن الطفولة الضائعة». ويقول الطيِّب أيضاً «حين كبرتُ ودخلتُ في تعقيدات الحياة كان عالم الطفولة بالنسبة لي فردوساً عشتُ خلاله متحرراً من الهموم، أسرح وأمرح كما شاء لي الله، وأعتقد أنه كان عالماً جميلاً... وذلك هو العالم الوحيد الذي أحببته دون تحفظ، وأحسست فيه بسعادة كاملة، وما حدث لي لاحقاً كان كله مشوباً بالتوتر»[٣٢٢].

ويقول الأديب المرهف في أحد مقاطع أدبياته الروائية القصصية: «استيقظتُ في فراشي، وأرخيت أذني للريح. ذاك لعمري صوت أعرفه. سمعت هديل القمري، ونظرتُ إلى النخلة القائمة في فناء دارنا، فعلمتُ أن الحياة ما زالت بخير. أنظر إلى جذعها القوي المعتدل، وإلى عروقها الضاربة في الأرض، وإلى الجريد الأخضر المنهدل فوق هامتها فأحس بالطمأنينة. أحس بأنني لست ريشة في مهب الريح، ولكني مثل تلك النخلة مخلوق له أصل، وله جذور، وله هدف»[٣٢٣].

---

(٣٢١) المرجع نفسه.

(٣٢٢) طلحة جبريل، «سيبقى الطيب صالح أمة في كاتب وكاتباً في أمة»، صحيفة الشرق الأوسط، العدد، ١١٠٤١، ١٩/ ٢/ ٢٠٠٩م.

(٣٢٣) الطيب صالح، الأعمال الكاملة- موسم الهجرة إلى الشمال، بيروت: دار العودة، د.ت، ص ١٢.

وفي زيارته الأخيرة إلى السودان عام ٢٠٠٥م يقول الطيِّب: «وعندما حلَّقت الطائرة فوق مروي، وشفتُ النيل والمزارع والنخيل، حدث لي شعور عظيم». ويبدو أن ذلك الشعور كان أشبه بما حدث له قبل خمسة عقود عندما زار قرية ود حامد (كرمكول) الرمز، وسطر تلك المشاعر الجيَّاشة في فاتحة «موسم الهجرة إلى الشمال» بلسان الراوي: «عدتُ إلى أهلي يا سادتي بعد غيبة طويلة، سبعة أعوام على وجه التحديد، كنتُ خلالها أتعلم في أوروبا. تعلمتُ الكثير، وغاب عني الكثير، ولكن تلك قصة أخرى. المهم إنني عدتُ، وبي شوق عظيم إلى أهلي في تلك القرية الصغيرة عند منحنى النيل. سبعة أعوام وأنا أحنُّ إليهم وأحلم بهم، ولما جئتهم كانت لحظة عجيبة، أن وجدتني حقيقة قائمة بينهم، فرحوا بي وضجوا حولي، ولم يمض وقت طويل حتى أحسستُ كأن ثلجاً يذوب في دخيلتي، فكأنني مقرور طلعت عليه الشمس، ذاك دفء الحياة والعشيرة، فقدته زماناً في بلاد تموت من البرد حيتانها»[٣٢٤].

والمشهد التالي يحكي عن موقف للراوي الذي لم يكن قشة في مهب الريح، بل إنسان له مواقفه المرتبطة بجرس الأرض التي ينتمي إليها، وعزة أهله الطيِّبين، وفي هذا يقول الراوي على لسان أحد شخصياته الروائية: «وقتين طفح الكيل، مشيت لأصحاب الشأن، قلت ليهم خلاص. مش عاوز... رافض... أدوني حقوقي، عاوز أروّح لي أهلي، دار جدي وأبوي... أزرع وأحرث زي بقية خلق الله، أشرب الموية من القلة، وآكل

(٣٢٤) المرجع نفسه، ١١.

الكسرة بالويكة الخضرا من الجروف، وأرقد على قفاي بالليل في حوش الديوان... أعاين السما فوق صافية زي العجب، والقمر يلهلج زي صحن الفضة... قلت ليهم عاوز أعود للماضي، أيام كان الناس ناس، والزمان زمان.»(٣٢٥).

ويبدو أن هذه المشاهد اللامعة وتلك المشاعر المتدفقة قد دفعت الدكتور حسن أبشر الطيِّب والأستاذ محمود صالح عثمان صالح وآخرين فضلاء بأن يقوموا بجمع بعض المال لشراء بيت للطيب صالح في السودان، ولكن لتعذر المسعى بعض الشيء يقول الطيِّب: فسألني حسن أبشر ماذا نفعل، وخطر لي في الأول إرجاع الفلوس للمتبرعين، لكننا فكرنا والأخ محمود صالح عثمان صالح... وقلنا: «والله كويس نخصصها لجائزة، وهم من اقترحوا أن تكون باسمي، مع إني كنت أفضل لو أنها كانت باسم التجاني يوسف بشير مثلاً، وختينا القريشات دي عشان تبقي نواة لهذه الجائزة»(٣٢٦).

لا غرو أن فكرة الجائزة كانت فكرة طيبة، والشكر موصول لأصحابها؛ لأن فيها تخليد لاسم الأديب الطيِّب صالح بين أهله وعشيرته، وفيها نوع من التقدير والعرفان الذي يستحقه ذلكم الرجل النخلة؛ لأنه بفضل عطائه السابل قد منح السودان اسماً عظيماً في المحافل الأدبية والفضائيات، بعيداً

(٣٢٥) الطيب صالح، الأعمال الكاملة- ضو البيت (بندر شاه)، ص ٣٥٨.

(٣٢٦) الطيب صالح، حوار أحمد يونس، صحيفة الرأي العام، ١٩/ ٢/ ٢٠٠٩م؛ حسن أبشر الطيب ومحمود صالح، بعد الرحيل في تذكّر المريود الطيب صالح، ص ٨٠٠-٨٠٧، هنا ص ٨٠٧.

من إرث الحروبات، ونزوات السياسة البغيضة في السودان.

بين دومة ود حامد والبكري وشائج قربى

عاد الطيِّب صالح عودة أبدية إلى السودان الذي أحبه، وذلك في يوم جمعة حزينٍ وباكٍ، يوافق العشرين من فبراير ٢٠٠٩م؛ إلا أن عودته لم تكن كما كان يتصورها الدكتور حسن أبشر الطيِّب، والأستاذ محمود صالح، ورهط من الصحاب بأن تكون إلى بيت كُتب على ناصية مدخله الرئيس المطل على المشرق «منزل الأستاذ الطيِّب صالح»، ليكون ذلك المنزل داراً للأدب وتواصل الأدباء، بيد أن المنية كانت أسرع من تصور هؤلاء، وأحلام العودة إلى الجذور. وعندما نعى الناعي خبر وفاة الطيِّب صالح في يوم ١٧ فبراير ٢٠٠٩م شمر الأستاذ حمور زيادة وآخرون عن سواعدهم، ونادوا بضرورة دفن جثمانه في مقابر الدواليب بقرية كرمكول؛ لأن ذلك فيه إكرام لـ«دومة ود حامد» الرمز[٣٢٧]؛ إلا أن وجاهة هذا الطلب لم تقف حائلاً أمام دفن جثمان الفقيد في مقابر البكري. ونقول لحمور زيادة وصحابه لكم العتبى حتى ترضوا، فبين مقابر الدواليب بكرمكول ومقابر البكري وشائج قربي؛ لأن أجداد البكري ينحدرون من دبة الفقراء المجاورة لكرمكول، فرمزية «دومة ود حامد» ستظل في البكري رغم سعة البون بين المرقدين. فضلاً عن ذلك فإن السيِّد مصطفى البكري بن السيِّد إسماعيل

(٣٢٧) حمور زيادة، «واكرباه يا الطيب صالح واكراباه»، صحيفة سوادانيز أولاين، (استشارة: ١٨/ ٢/ ٢٠٠٩م).

الولي الذي سُميت عليه المقبرة كان عالماً صالحاً، ومشهوداً له بالورع والزهد والتقوى، توفي بأم درمان عام ١٨٩٢م، وكان البكاء ممنوعاً في أيام الدولة المهدية، ولما سمع الخليفة عبد الله الصياح قال: جاز البُكاء على مثله[٣٢٨]. وقياساً يجوز البكاء على الطيِّب صالح والدعاء الصالح له؛ لأنه انتقل للدار الآخرة، ومعه صلاته، وزكاته، وصيامه، وحجه، وهجوده، وسجوده. وفوق هذا وذاك سينادي المولى عز وجل يوم ينادي المنادي، قائلاً: «عبدك المسكين الطيِّب ود محمد صالح ولد عائشة بنت زكريا يقف بين يديك خالي الجراب، ومقطع الأسباب، ما عنده شيء يضعه في ميزان عدلك سوى المحبة». فنسأل الله أن يجعل المحبة التي عاشها الطيِّب طولاً وعرضاً في ميزان حسناته الراجح؛ لأنها كانت محبة منبسطة للجميع، لا يسعها حيز جغرافي، ولا تحدها روابط صلب وترائب، بل كانت منداحة بقدر انداياح صاحبها في حب الآخرين، الذين بادلوه حباً بحب؛ لأنه أمتعهم وآنسهم، وأبدع إليهم وأروعهم، وشرفهم وناب عنهم في كثير من المحافل الأدبية، وأخيراً جعل لسان حالهم يودعه إلى مثواه الأخير بأبيات رثاء تنسب ليحيى بن سلام الأبرش:

لعمرك ما الـرزية فقد مال... ولا فرس يموت ولا بعـير
ولكن الــرزية فقد حــر... يمــوت لموته خلقٌ كثير

(٣٢٨) عون الشريف قاسم، موسوعة القبائل والأنساب، ج ١، ص ٣١٩.

مجموعة محمود صالح الوثائقية بجامعة بيرقن
على قدر أهل العزم تأتي العزائم

كانت زيارتي الأولى لجامعة بيرقن في خريف عام ١٩٨٩م، وقبل شهرين من سقوط حائط برلين في التاسع من نوفمبر من العام نفسه، وبروز معالم النظام العالمي الجديد الذي أعلن الرئيس الأمريكي الأسبق جورج بوش الأب ميلاده بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، والآن سطَّرت لِيَّ الأقدار زيارة ثالثة (١٩-٢٢ نوفمبر ٢٠٠٩م) إلى مدينة بيرقن بعد أن غادرتُها في خريف عام ١٩٩٩م ميمماً شرقاً إلى مدينة كوالالمبور. وفي هذه الزيارة الثالثة بعد الهجرة شرقاً وجدت مدينة بيرقن لا تزال في ألقها وجمالها بالرغم من أن تباشير الشتاء الباكرة قد أخذت جزءاً من خضرتها العسجدية ورونقها الزاهر؛ إلا أن أهل المدينة ظلوا على حالهم وديدنهم المعلوم، أناس محافظون، جبلوا على صون الطبيعة، والعناية بآثار بيئتهم الاسكندنافية وتقاليدهم الموروثة، وفوق هذا وذاك استطاعوا أن يجمعوا بين القديم والحديث، ويشقوا طريقهم وسط زحام الدول التي تحترم الحريات العامة وحقوق الإنسان والحيوان، وتحتكم إلى الديمقراطية،

وتؤمن بقسمة الثروة مساواةً بين المواطنين والأجانب المقيمين فيها.

في وسط هذه المدينة الجبلية المحاطة بعدد من الخلجان المائية توجد جامعة بيرقن، التي تُعدُّ من أعرق الجامعات النرويجية، فضلاً عن صلاتها الواسعة والمنداحة بين كثير من البلدان النامية، وفي مقدمتها السودان، ممثلاً في جامعة الخرطوم، وغيرها من المؤسسات الأكاديمية والبحثية الأخرى. ويرجع تاريخ التعاون الأكاديمي بين جامعة بيرقن وجامعة الخرطوم لعام ١٩٦٥م، وبمرور الزمن تبلورت حصيلة هذا التعاون في حزمة من البرامج الأكاديمية المشتركة بين الجامعتين، وفي تأهيل ثلة من الباحثين السودانيين الذين تقلدوا وظائف مهنية وإدارية مهمة في السودان، ونذكر منهم: الأستاذ الدكتور عبد الغفار محمد أحمد (أستاذ الانثربولوجيا بجامعة الخرطوم/ جامعة الأحفاد)، والدكتور صلاح الدين الشاذلي إبراهيم (أستاذ الانثربولوجيا بجامعة الخرطوم)، والأستاذ الدكتور علي التيجاني الماحي (أستاذ الآثار بجامعة الخرطوم، سابقاً)، والدكتور علي صالح كرار (أمين عام دار الوثائق القومية، سابقاً)، والدكتور شريف عبد الله حرير (أستاذ الانثربولوجيا بجامعة الخرطوم، سابقاً)؛ ومن الجيل الثاني الأستاذ الدكتور السيِّد الأنور عبد الماجد عثمان (أستاذ الآثار جامعة الخرطوم، سابقاً)، والدكتور جمال الدين الطيب الغزالي (المركز القومي للبحوث، الخرطوم)، والدكتورة آمال عثمان أبو عفان (كلية الأسنان جامعة الخرطوم)، والدكتور عمر عبد الله العجيمي (أستاذ الجغرافيا بجامعة الخرطوم)، والدكتور عبد الرءوف عبد الوهاب العتيبـي (عميد كلية الأسنان، جامعة التقانة)، ومن الجيل الثالث أو الرابع

الدكتور منـزول عبد الله عسل (أستاذ الانثربولوجيا بجامعة الخرطوم).
وإلى جانب هؤلاء الأخيار توجد مجموعة نيِّرة من كل هذه الأجيال، آثر أفرادها العمل في النرويج، وحمل بعضهم عصا الترحال إلى دول الشتات الأخرى، حيث استطاعوا أن يقدموا جهوداً أكاديمية رائدة في مجالات تخصصاتهم المختلفة، ويكتبوا لأنفسهم أسماء علمية لامعة من نور المعرفة، وأبحاث أكاديمية يشار إليها بالبنان.



جامعة بيرقن

لا غرو أن هذا الإرث التاريخي في التعاون الأكاديمي قد أهلَّ جامعة بيرقن لأن تكون من أفضل مراكز البحث العلمي في الدراسات السودانية في العالم، وذلك بفضل مكتباتها المتخصصة عن السودان، ونخبتها الأكاديمية البارزة في مجال الدراسات السودانية، ونذكر منها البروفيسور قونر هولند، عالم الانثربولوجيا، والبروفيسور ركس شون أوفاهي المتخصص في شؤون دارفور والطرق الصوفية، والبروفيسور آندرس بيركيلو المتخصص في تاريخ التركية في السودان، والبروفيسور لايف منقر خبير دراسات الأناسة في كردفان، والبروفيسورة راندي هولند، عالمة

الآثار، والبروفيسور فونر سوربو صاحب الدراسات المتفردة عن مشروع خشم القربة في شرق السودان.

وفي ضوء هذه الصورة الذهنية الموحية بالعطاء والإنجاز اختار الأستاذ محمود صالح عثمان صالح جامعة بيرقن بأن تكون مركزاً لإيداع مجموعته المكتبية والوثائقية الفريدة عن تاريخ السودان وأنماط الحياة فيه، والتي يقدر كمها بألفي كتاب، من الكتب النادرة والنفيسة التي كُتبت بلغات أوروبية مختلفة (الإنجليزية، والفرنسية، والألمانية، والإيطالية، واللاتينية)، وعدد مماثل من الوثائق الأرشيفية، والصور الفوتوغرافية، والخرائط، واللوحات الفنية التي تجسد أبعاداً متنوعةً عن واقع العمارة والاجتماع في السودان.

مَنْ محمود صالح عثمان صالح؟
ما المجموعة الوثائقية التي أودعها بجامعة بيرقن؟

محمود هو الابن الأوسط لرجل الأعمال السوداني المعروف صالح عثمان صالح، وحفيد الجد المؤسس عثمان صالح محمد، ذلك الرجل العصامي الذي بنى لنفسه ولأسرته اسماً لامعاً في قاموس الرأسمالية الوطنية في السودان، إذ كان يقدر جُعل صادرات شركاته التجارية بأكثر من ٦٠٪ من منتجات السودان الزراعية إلى الأسواق الأوربية، وغيرها من الدول العربية والإفريقية. وعندما أممت حكومة مايو (١٩٦٩-١٩٨٥م) بقرارها غير الحكيم شركات عثمان صالح هاجر نفر من أفراد الأسرة إلى مصر، وانجلترا، وغرب إفريقيا، حيث استأنفوا نشاطهم

التجاري خارج السودان[٣٢٩].

وُلِدَ محمود في هذه الأسرة السودانية العريقة في صيف عام ١٩٣٩م، وأكمل تعليمه الابتدائي والثانوي بالسودان، ثم هاجر إلى بريطانيا، حيث درس الاقتصاد بجامعة برستول. وبعد تخرُّجه عام ١٩٦٣م فضَّل العمل بشركات عثمان صالح وأولاده في السودان، وظل مقيماً بالسودان إلى أوائل السبعينيات، وبعد مصادرة أملاك عثمان صالح وأولاده آثر الهجرة إلى انجلترا، حيث استأنف أعماله التجارية، وقدم نموذجاً لرجل الأعمال الناجح؛ لأنه جمع بين خلق العلم وإدارة المال. وأخيراً آثر الركون إلى حياة المعاش عام ١٩٩٤م، وذلك بعد أن أهلَّ ابنيه أمير وأسامة لتسيير أعماله التجارية، ثم جعل معاشه الباكر يختلف عن معاش نظرائه من رجال الأعمال المولعين بسلطان الثروة، وبذخ إنفاقها الباذخ؛ لأنه استطاع أن يشغل نفسه وأوقات فراغه بالاهتمام بالدراسات السودانية، والأعمال الخيرية، وتوثيق الإنتاج الأدبي لرهط من الباحثين والعاملين في الحقل الثقافي في السودان، وفي مقدمتهم أديبنا الراحل الطيب صالح، طيب الله ثراه.

توَّج الأستاذ محمود صالح هذه الحياة المعاشية المتفاعلة بقضايا الثقافة والأدب في السودان بتأسيس مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي بمدينة أم درمان، وذلك في الخامس عشر من مايو ١٩٩٨م. وقد علق الدكتور حسن أبشر الطيب على هذه المبادرة النوعية، بقوله: إن المركز

---

(٣٢٩) لمزيد من التفصيل الصحافي عن مصادرة شركات عثمان صالح، انظر، طلحة جبريل، «فلوس أولاد عثمان صالح»، صحيفة الصحافة، العدد ٤٥٠٩، ١٠ يوليو ٢٠٠٨م.

يمثل «فكرة رائدة مبدعة تتجسد فيها نقلة نوعية حضارية في الاحتفاء برموزنا الفكرية»[٣٣٠]، علماً بأن الحضارة عملية تراكمية تبنى على الإرث الثقافي الموروث من السلف الصالح، «ويأتي الأبناء لاحقاً فيضيفون إليه جديداً، وفقاً لمعطيات الحياة المتغيرة والمتجددة»[٣٣١]، ويشير إلى أن المركز «مركز ثقافي أهلي، وبالتالي فإن كل الجهود الممتدة الواسعة يمكن لها أن تحقق استمراره وحيدته، بحيث يستطيع تلقي مشاركة ودعم كل الناس دون حساسيات، وبعيداً عن ساحات الصراع السياسي»[٣٣٢]. ثم يثمن جهود القائمين على المركز بقوله: «التحية والتقدير لنخبة خيرة من أبناء الوطن احتضنوا هذا المركز فكرة ومنهجاً، وحرصوا على هذا الأداء المتميز. والتحية بخاصة لربان هذه السفينة الخيرة الأستاذ محمود صالح عثمان صالح، ولا غرابة أن يتصدى ويبادر لهذا العمل الوطني النافع، فهو من أرومة سامقة وبيت جبل على الريادة في العديد من المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية»[٣٣٣].

ويصب في الاتجاه ذاته قول الأديب أمير تاج السر: بالرغم من حداثة إنشائه: «أقام المركز عشرات الندوات الثقافية والفكرية، واستضاف أهل العُود والرق، وأهل الشعر والقصة، وأضاف إلى مكتبات الوطن

(٣٣٠) حسن أبشر الطيب، **إطلالة في عشق الوطن**، أم درمان: مركز عبد الكريم ميرغني، ٢٠٠١م، ١٥١.

(٣٣١) المرجع نفسه، ١٥٢.

(٣٣٢) المرجع نفسه، ١٥٣.

(٣٣٣) المرجع نفسه، ١٥٤.

كتباً لا ترتدي «السروال والعراقي»، وتندس خجلة في معارض الكتب، كما كانت كتبنا القديمة تفعل، لكنها ترتدي البدلة ورباط العنق، وتطل بوجه صبوح في أي معرض تزوره. إنها «النيو لوك» في صناعة الكتب، تلك التي أحدثها ذلك المركز، ولدرجة أنها أغرتني بالنشر هناك.. كأنني أنشر في بيروت والقاهرة. ولعل كتباً مثل «وين يا حبايب» للراحل زهاء الطاهر، والمجموعة الشعرية لسيدأحمد الحردلو، وجهان معبران عن تلك «النيو لوك»[(٣٣٤)]. ويمضي الأستاذ أمير تاج السر في تعضيد إعجابه بالمركز، ويقول: «تبنى المركز أيضاً جائزة دورية باسم مبدعنا الكبير الطيب صالح في مجال الرواية، ولعلها المرة الأولى التي تنشأ فيها مثل تلك الجائزة في بلادنا.. إنه تحليق معنوي في عظمة الكتابة، وحافز كبير لأولئك الأصيلين أن يكتبوا... وأن يتنافسوا، وأن يحصلوا على مكافأة باسم كاتب هو نفسه مكافأة للوطن... وقد صدرت أخيراً، وبنفس الأناقة المتوقعة رواية الحسن بكري الفائزة بالجائزة: «أحول المحارب القديم»[(٣٣٥)].

وفي ضوء هذه الشهادات المُشرِّفة يمكننا القول بأن مركز عبد الكريم الثقافي يُعدُّ بلا منازع واحداً من الإنجازات الشامخة التي أسهم في تحقيقها الأستاذ محمود صالح بعد أن طلَّق العمل التجاري، وآثر الجلوس على كرسي معاشه الوثير تحت ظلال الثقافة الوارفة، وينابيع الأدب الصافية الرقراقة، وأُنس الكُتب وإمتاعها. وبفضل هذه الرغبة الجامحة جعل

---

(٣٣٤) أمير تاج السر، «تجربة مركز عبد الكريم ميرغني»، سودانيزأولاين، (استشارة: ١٩ يوليو ٢٠٠٤م).

(٣٣٥) المصدر نفسه.

من مركز عبد الكريم مركزاً للإشعاع الثقافي في السودان، إشعاعاً يشع من أنشطته الثقافية التي تتبلور في نشر الكلمة المكتوبة، وعقد الندوات الثقافية والسياسية والاجتماعية، وتنظيم الحلقات الدراسية المفتوحة، وتقديم الجوائز التقديرية للأدباء، والروائيين، وكُتَّاب القصص القصيرة في السودان، فضلاً عنها تقدمه مكتبة المركز الثقافية لطلبة العلم والقراء والباحثين من معرفة مجانية غير مدفوعة الثمن. فلا جدال أن طرفاً من هذا العطاء السابل جعل الأستاذ الشاعر محمد المكي إبراهيم ينعت المركز بـ«منبر الثقافة الرئيس للقراء السودانيين في الوطن وأقطار الشتات»[٣٣٦]، وشجع أيضاً الدكتورة فدوى عبد الرحمن علي طه أن تكتب مقالاً في صحيفة السوداني عن إنجازات راعي المركز بعنوان: «محمود صالح عثمان صالح نجم سطع في سماء الوطن»[٣٣٧].

هذا طرف من سيرة الأستاذ محمود صالح المعاشية؛ إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المضمار هو: ما قصة مجموعة محمود صالح بجامعة بيرقن؟ يروي صاحب القصة نفسه بأن مشروع هذه المجموعة النادرة التي يربو كمها على الألفي كتاب بدأ بكتاب واحد عن «الاستثمار في إفريقيا» لمؤلفه البروفيسور هاربرت فرانكل، نشرته جامعة كمبريدج عام ١٩٣٨م. وقد عثر صاحب القصة على نصٍّ من الكتاب في التقرير

(٣٣٦) محمد المكي إبراهيم، «مقدمة»، في: حسن أبشر الطيب، **إطلالة في عشق الوطن**، ٧-١٣، هنا ١٣.

(٢٣٧) فدوى عبد الرحمن علي طه، «محمود صالح عثمان نجم سطع في سماء الوطن»، صحيفة السوداني، العدد ١٣٥٩، ٢٧ أغسطس ٢٠٠٩م.

السنوي لحاكم عام السودان، هوربت هدلستون (١٩٤٠-١٩٤٧م)، وكان مفاد ذلك النص: «لا يوجد أدنى شك في أن التنمية الاقتصادية التي حدثت في السودان في القرن العشرين قد حققت إنجازاً رائعاً، يمكن اعتباره من عدة نواحي نموذجاً للأقطار الإفريقية الأخرى»[٢٣٨]. ولا عجب أن هذا النص قد حفَّز القارئ المهتم بشأن السودان أن يبحث عن الكتاب لمدة تقدر بعشر سنوات، لكن جهوده لم تكلل بالنجاح إلا في شتاء عام ١٩٩٧م، عندما التقى بالسيدة أليزبيث بنقهام في القاهرة، وسرَّها عن رغبته في الحصول على الكتاب المشار إليه. وبعد بضعة أيام من ذلك اللقاء العابر وجد الأستاذ محمود صالح نسخةً من «كنزه المفقود» في صندوقه البريدي، ومعها مذكرة مفادها أن شخصاً يدعى بول ولسون في ضاحية شروزبري في انجلترا لديه مجموعة نادرة من الكتب عن تاريخ السودان وجغرافيته، وأنماط الحياة فيه. وبفضل هذه المذكرة بدأت العلاقة بين بول ولسون ومحمود صالح، وأثمرت خواتيمها في شراء المجموعة بكاملها، والتي يقدر كمها المودع الآن بجامعة بيرقن بألفي كتاب من الكتب النادرة التي يرجع تاريخ تأليف بعضها إلى القرن السابع عشر للميلاد، إضافة إلى كم مماثلٍ من الوثائق الأرشيفية، والصور الفوتوغرافية، واللوحات الفنية. وتعالج هذه المجموعة قضايا مختلفة عن التاريخ، والاجتماع، والاقتصاد،

(٢٣٨) انظر الكتاب الذي قدمته جامعة بيرقن على شرف الأستاذ محمود صالح:
Henriette Hafsaas-Tsakos and Alexandros Tsakos, eds., *Connecting South and North. Sudan Studies from Bergen in Honour of Mahmoud Salih*, **Bergen: BRIC 2009.**

والسياسة، والجغرافيا، والآثار، وعلم النبات، وعلم الحيوان، وفن العمارة في السودان. ومعظمها كُتب باللغة الإنجليزية ولغات أوروبية أخرى، وهي على حدِّ قول الراسخين في الدراسات السودانية تمثل مجموعة نادرة للطلبة والباحثين في الشأن السوداني، ولا يوجد لها مثيل داخل السودان أو خارجه[٣٣٩].

وقبل إيداع هذه المجموعة بجامعة بيرقن، اتصل الأستاذ محمود صالح بعدد من جهات الاختصاص في السودان لتقوم بإيداعها، وصيانتها، وجعلها متاحة للباحثين؛ إلا أن جهوده في هذا الشأن قد باءت بالفشل، نسبة لتلكؤ المسؤولين في اتخاذ القرار الصائب. ومن ثم كان خياره الثاني جامعة بيرقن، تثميناً لجهدها الرائد في مجال الدراسات السودانية. وبالفعل تم اللقاء الأول بشأن هذه المجموعة النفيسة أثناء انعقاد مؤتمر الدراسات السودانية بجامعة بيرقن في ربيع عام ٢٠٠٦م، حيث فَاتَح الأستاذ محمود صالح البروفيسور آندرس بيركيلو، مدير مركز دراسات الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، بقصة هذه المجموعة التي تبحث عن مأوى، وقد أبدى هذا الأخيرة موافقته الفورية بإيداعها بمركز دراسات الشرق الأوسط والعالم الإسلامي. وفي ضوء ذلك رتب لقاءاً للأستاذ محمود صالح مع إدارة الجامعة التي التزمت بكلفة تصنيف المجموعة، وحفظها حفظاً رقمياً، ثم وضعها على شبكة عنكبوتية خاصة بها، لتكون متاحة للباحثين في كل بقاع العالم. وبموجب هذا الاتفاق تم

---

(٣٣٩) المرجع نفسه.

تدشين مجموعة محمود صالح بجامعة بيرقن في شتاء عام ٢٠٠٦م، في تظاهرة علمية رائعة، حضرها رموز الجامعة، ووجهاء الجالية السودانية في بيرقن، وزادها ألقاً على ألقٍ إبداع الأستاذ عبد الكريم الكابلي الذي شكل حضوراً فنياً رائعاً[٣٤٠].

وزان تلك التظاهرة العلمية وهجاً على وهجها زيارة الأديب الطيب صالح وحرمه الفضلى جوليا إلى بيرقن في مايو ٢٠٠٧م[٣٤١]، والتي كتب الطيب عنها في مجلة المجلة، قائلاً: «في خضم الصراعات والمشاكل والحروب التي تستعر في العالم، يجد الإنسان بعض الظواهر التي تبعث على الأمل والتفاؤل، وتقوي الإحساس بأن الإنسان، بقدر ما في طبيعته من نزوع نحو الخراب والدمار، فهو أيضاً قادر على البناء وعمل الخير. ومن هذه الظواهر التي لفتت نظري أخيراً، التعاون الذي نما بين جامعة بيرقن في النرويج والجامعات السودانية، وبخاصة جامعة الخرطوم. لقد زرتُ جامعة بيرقن أخيراً، بصحبة صديقي رجل الأعمال السوداني المثقف محمود صالح عثمان صالح... إنه من الناس النادرين، الذين يخصصون بعض ما أنعم الله عليهم من خير، لنشر الثقافة، وفتح الأبواب للتفاهم، ومحاربة قوى الجهل والتخلف، وتعميق قيم الخير والإخاء بين الناس. كل هذا الجهد الإنساني والثقافي العظيم، يتم عن طريق مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، الذي أنشأه الأستاذ محمود

(٣٤٠) المرجع نفسه،.

(٣٤١) محمود صالح، «تمهيد: الطيب صالح الأيام الأخيرة»، في: حسن أبشر الطيب ومحمود صالح، بعد الرحيل في تذكّر المريود الطيب صالح، ٥-١٣، هنا: ٦.

وعائلته، تخليداً لذكرى خالهم المرحوم عبد الكريم ميرغني»[٣٤٢].



بول ولسون، محمود صالح، آندرس بيركيلو

خاتمة

في ضوء هذه التبصرة عن مجموعة الأستاذ محمود صالح بجامعة بيرقن أستأنس بإجماع بعض الباحثين على أن أهل السودان لا يحتفون بالتوثيق، ويميلون إلى المشافهة في معاملاتهم الرسمية والشعبية، وتداول مكنوزاتهم التراثية، والشاهد في ذلك زهد بعض جهات الاختصاص السودانية في مجموعة الأستاذ محمود صالح الوثائقية التي احتضنتها جامعة بيرقن.

(٣٤٢) الطيب صالح، «التعاون بين جامعتي بيرقن والخرطوم»، **مجلة المجلة**، ١٥ مايو ٢٠٠٧م.

ويحضرني أيضاً موقف مماثل، حدث عام ١٩٩٤م، عندما ذهبتُ إلى مدينة الأبيض لجمع بعض المعلومات عن نظارة البديرية في كردفان، فوجدتُ كماً هائلاً من الملفات الإدارية القديمة عن كردفان منذ العهد الاستعماري والحكومات الوطنية الباكرة، مكدساً في مخزن صغير بمحافظ شيكان، وعلى الفور أخطرتُ المرحوم البروفيسور محمد إبراهيم أبوسليم، الأمين العام لدار الوثائق القومية آنذاك، بواقع تلك الملفات ودرجة تعرضها للاندثار. وبالفعل أعدَّ أبوسليم خطاباً إلى والي ولاية شمال كردفان، طلب فيه السماح لدار الوثائق القومية بتصنيف الملفات المذكورة، وترحيلها إلى الخرطوم، لتكون في حرزٍ آمنٍ، ومتاحة للباحثين؛ بَيْدَ أن بعض المسؤولين في الحكومة الولائية رفضوا هذا العرض السخي، وتعللوا بأن الولاية تريد أن تحتفظ بتلك الملفات وغيرها، ثم تنشئ لها وحدة أرشيفية لتكون بمثابة بنك معلومات للولاية. إلا أن الأمر المُحزن أن الملفات المشار إليها، حسب مبلغ علمي، لا تزال حبيسة ذلك المخزن الوضيع بمحافظة شيكان، وأن القوارض أتلفت جزءاً كبيراً منها، وجزءاً آخر ضاع نتيجة لجهل القائمين على أمرها. إذاً مَنْ المسؤول مِن ضياع مثل هذه الثروة المعلوماتية في السودان، في عصر أضحت المعلومة الصحيحة الموثقة أساس كل عمل إداري وتنموي ناجح، لكن يبدو أن المشكلة الأساسية أن معظم المسؤولين في الدولة لا يدركون النصح بمنعرج اللوى، ولكنهم يستبينون فداحة أخطائهم بعد ضحى الغد. ويوجد واقع شبيه آخر تمثله مجموعة الصُحف السودانية القديمة، المودعة بدار الوثائق القومية بالخرطوم، والتي تعاني من عدم الصيانة وسوء المعاملة؛ لأن أوراقها أضحت أوراقاً

بالية، لا تصلح للإطلاع أو التداول، وأن عملية حفظها حفظاً رقمياً قد أضحت ضرورة ملحة، وإلا فقدناها بما فيها من معلومات نفيسة يندر الحصول عليها في أي موقع آخر. وأمل أن تكون هذه المناشدة ناقوس خطر في آذان المسؤولين والقائمين على حفظ الوثائق السودانية وصيانتها، ليقوموا بإنقاذ هذا الإرث الصحافي النادر قبل أن يكون أثراً بعد عين.

الدكتور توفيق الطيب ومنتدى التوثيق الشامل
كذب المنجمون ولو صدقوا

تربطني بالأخ الصديق الدكتور توفيق الطيب البشير علاقة ود قديم وشفيف، يرجع تاريخها إلى شتاء عام ١٩٨١م، عندما أقامت رابطة أبناء مروي بجامعة الخرطوم حفلاً ساهراً على خشبة مسرح نادي كورتي الثقافي، ووقتها كنا طلاباً بمدرسة كورتي الثانوية، وكان لمثل هذه الحفلات طعم ومذاق خاص في ذائقتنا الطالبية، التقيت بالأخ توفيق على هامش ذلك الحفل، وعرفته بنفسي عن طريق قريبه وزميلي في الدراسة الأخ كمال حسن مُحُمد، ومن مدخل صداقته مع ابن عمتى العقيد عبد الحكيم محجوب محمد الخير الذي زامل الأخ توفيق في مدرسة الدبة الثانوية. ثم توطدت أركان هذه العلاقة عندما تمَّ قبولي بكلية الآداب جامعة الخرطوم، ووقتها كان الأخ توفيق طالباً مُجِداً، ومتعدد المواهب بالسنة الثالثة بكلية الاقتصاد والدراسات الاجتماعية، ورئيساً لرابطة أبناء مروي بجامعة الخرطوم. كانت غرفة الأخ توفيق بداخلية بحر الزراف تختلف عن بقية الغرف في البركس، لا نظام فيها، ولا رابط لها، بحكم أنها كانت تعج بالضيوف من

كل حدب وصوب، يؤمها طلاب الأطراف من رابطة أبناء مروي الذين كانوا يدرسون في كليات الطب، والزراعة، والبيطرة، والتربية، وأذكر منهم الأخ الصديق الدكتور محمد أحمد سيدأحمد التوم، والدكتور الشاعر محمد بادي، فضلاً عن الزائرين المحليين أمثال صالح عثمان صالح، وعبد الله عثمان، وفضل المولى عثمان، وعطا أحمد عبد الجليل، وأولئك الذين يأتون بين الحين والآخر، وأذكر منهم مولانا الدكتور أبومدين الطيب، والفنان صديق أحمد، والمادح ود سعيد، والمرحوم الأستاذ المحامي عبود أحمد عثمان، والأستاذ المحامي موسى الحسين حاج موسى، والمرحوم الشاعر عبد الله محمد خير. وبالرغم من ضيق المكان وزحمة الزمن؛ إلا أن الأخ توفيق كان قادراً على أن يوفر إلى أولئك الزوار الراتبين متسعاً في المكان، وذلك بفضل المراتب المخزنه بطريقة غير قانونية في دولابه العتيق، وفسحة في الزمن المستثمر على حساب زمنه الخاص، يسامرهم في الموضوعات المحببة إليهم، ويتواصل معهم بالزيارات المتبادلة، وبين هذه وتلك يجد وقتاً لواجباته الدراسية، وأركان النقاش الجاذبة بقهوة النشاط، وليالي الاستماع الممتعة التي كانت تعقدها رابطة أبناء مروي بانتظام. فتثميناً لهذا النشاط الدافق كان الأخ المرحوم محمد طه محمد أحمد، بالرغم من موقفه التنظيمي الرافض للتنظيمات الجهوية؛ إلا أنه كان يرى أن رابطة أبناء مروي بجامعة الخرطوم أفضل من الجمعية الوطنية الإفريقية التي يمثل لحمها وسداها الأخوة من أبناء جنوب السودان؛ لأنها كانت تقدم بعض الخدمات الاجتماعية والثقافية لأهلنا الطيبين في منطقة مروي.

تخرَّج الأخ توفيق من كلية الاقتصاد والعلوم الاجتماعة وهو يحمل

في ذاكراته الفوتغرافية كثيراً من الذكريات الجميلة؛ إلا أن تخرجه من جامعة الخرطوم لم يحرمنا من التواصل معه في إطار تلك الذكريات، ولم يقطع الصلة بنا، حيث التقينا مرة أخرى في جامعة القاهرة فرع الخرطوم، ووقتها كان الأخ توفيق يدرس منتسباً في قسم اللغة العربية، كلية الآداب، وشخصي منتسباً في كلية الحقوق في الجامعة نفسها. وبعد تخرجي من جامعة الخرطوم عام ١٩٨٧م التقيتُ بالأخ توفيق مرة أخرى في رحاب جامعة أمدرمان الإسلامية، وحينها كان الأخ توفيق مشغولاً بتأهيل نفسه لنيل درجة الماجتسير في الاقتصاد الإسلامي، إلى جانب وضعه الوظيفي الممتاز بالبنك الأهلي، وإقامته الدائمة بمدينة أمبدة، وشخصي الضعيف أيضاً مشغول بإعداد درجة الماجستير في قسم التاريخ والحضارة الإسلامية، بجامعة أمدرمان الإسلامية، وملتمساً العذر في إيجاد سكنٍ مجانيٍ في داخلية البركس بجامعة الخرطوم؛ لأني كنتُ مسجلاً في بند العاطِلين عَن العمل. فعلَّق الأخ توفيق على هذه المواقف المتطابقة من حيث التوجه الأكاديمي والمختلفة من حيث التخصص الدقيق، بقوله: «والله يا أبوشوك لم يبق لنا إلا الالتحاق بجامعتي جوبا والجزيرة»؛ لأن عدد الجامعات في السودان لم يتجاوز خمس جامعات في ذلك الزمن الطيب، وهي (الخرطوم، وفرع القاهرة، وأمدرمان الإسلامية، وجوبا، والجزيرة). هذا هو توفيق الذي عرفناه في رحاب جامعة الخرطوم التي كانت جميلة ومستحيلة، وفي رحاب الجامعات الأخرى، وافترقنا في سبل كسب العيش الذي فرضته عوادي الزمن الجائر، وضيق ذات اليد في السودان، فهاجر توفيق إلى الأراضي المقدسة كشأن معظم المغتربين السودانيين، أما هجرتي فكانت هجرة

دراسية إلى إحدى البلاد التي تتجمد حيتانها من الجليد، كما يقول أستاذنا الراحل الطيب صالح، ألا وهي النرويج، ذلك البلد القصي جغرافياً، والقاسي مناخياً لابن امراة كانت تأكل القديد في ديار البديرية عند منحنى النيل.

توفيق من الأريحية إلى السلفية

انقطع التواصل بيننا لفترة من الزمن؛ إلا أن أخبار توفيق كانت ترد إليَّ بين الحين والآخر من بعض الأصدقاء، وبعض المنجمين ولو صدقوا. ومن أكثر الأخبار التي أثارت انتباهي ودهشتي قول أحد المنجمين بأن الأخ توفيق انتقل من أريحيته المبسطة إلى سلفية قابضة، حيث أطال لحيته، وقصر جلبابه، وأعدم كل أدبيات التراث التي كانت بحوزته، وأعلن الصوم عن تجاذب الحديث عن ذلك الأثر الجميل، وما يحمله من كفرانيات. وعلل الراوي قوله: بإن كتابات الدكتور توفيق أصبح معظمها يدور في فلك الأدبيات السلفية، وعضد هذا الزعم حسب فهمه القاصر بإصدارة توفيق عن كتاب: «قطر الندى وبل الصدى». ناقشتُ هذا الأمر بحرقة مع الأخ الصديق الدكتور يسن محمد يسن، ولم أجد عنده إجابة شافية. ثم بعد ذلك بدأت أتحين الفرص، لأجد مدخلاً لمعرفة التحول الذي طرأ على شخصية الأخ توفيق، ووقتها لم أكن منـزعجاً بأن يطيل الأخ توفيق لحيته، أو يقصر جلبابه، فهذا شيئ طبيعي لإنسان نشأ في بيئة علم ودين، وآثر العمل في بلد تجعل الإنسان أكثر قرباً إلى الله سبحانه وتعالى، إذا التزم بأدبيات السلف الصالح رضوان الله وسلامه عليهم؛ إلا أن الأمر الذي أقلق مضجعي هو

قضية التشدد في الدين، علماً بأن رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم قال: «لا يشاد أحد الدين إلا غلبه». فالتشدد المدقع في النصيَّة لم يكن من ديدن الأخ توفيق الذي أعرفه، وإن طال الزمن. فكانت السانحة المحزنة التي دحضت زيف ادعاء المنجمين وإن صدقوا وفاة شيخ العاشقين الشاعر عبد الله محمد خير، وذلك عندما كتبتُ كلمة وفاء في حق الشاعر المرهف بعنوان: «مات الشاعر عبد الله محمد خير (١٩٤٦-٢٠٠٨م) بعد أن نادى بالزمان شاهداً في رسالته الأخيرة»، وبعثتُ صورة منها إلى الأخ توفيق، فجاء رده على النحو الآتي:

«أخي العزيز جداً... أحمد أبو شوك

أكتب لك بعد أن أحرقت الفجيعة قلبي المفعم بالشجن، والشوق لتلك الجلسات التي كنا نحيط فيها (كالمناجل في النار) بشاعرنا الراحل عبد الله عبد الله محمد محمد خير، الذي اشتهر بين أحبائه من أهل السودان بعبد الله محمد خير أو «الشاعر»، كما كان يحلو لنا جميعاً أن نسميه، وبعد أن أضحى التنائي المطلق بديلاً عن تدانينا.

لقد قرأت ما كتبته يداك العبقريتان عن حياة الشاعر الراحل رحمه الله، وامتدت يدي للرد عليك، ثم أمسكتُ طوعاً وكرهاً، وحاولت أن استأنس بالبكاء، فلم يؤنسني البكاء حينما اغرورقت العيون بالدموع، وقالت هيت لك فليس للبكاء أنس! كنت حينها تلقيت خبر الوفاة انتقل بداري من مكانها إلى مكان آخر في مدينة الرياض، وكنت لا أقوى حينها على سماع أي خبر، خيراً كان أم شراً، ولكنه وعد الله

الحق إذا جاء لا يؤخر. قاومت مشاعري وصبري ليوم أو بعض يوم، وترحمت عليه، وكان معي مجموعة من العمال يحركون الأشياء على الأرض مثلما كان يحركها «الشاعر» على أبيات قصائده؛ إلا أنني لم أكن أطرب كما كنت أفعل في الماضي!! وكيف أطرب؟ وقد قال شاعرنا «ما بدري كيف الغربة غير المغترب *** وما بضوق عذاب الضربة غير زولن ضرب»، وها أنا ذا اليوم قد جمعتُ بين المصيبتين، بل إن المصيبتين قد اجتمعتا علي! وذهبتُ في حالي حزيناً لا يقوى على البكاء، ومؤمناً لا يقوى على الصبر.

وبعد سويعات كانت جميع الكتب التي تحركت من مكانها في الدار الأولى، قد تحولت إلى مكانها في الدار الأخرى، وكان قد استقر بها المقام على رفوفها تماماً، وكنتُ للتو قد لزمتُ سريري الذي مهد لي منذ دقائق، فكانت المفاجأة العجيبة في انتظار الزمان والمكان!!! فما أن لزمتُ فراشي، وأنا مهدد بالإعياء والتعب والصدمة، حتى انقلبت على جنبي الأيمن لأجد كتاباً واحداً، فارق صفوف الكتب، واستقر على الفراش منهكاً مصدوماً مثلي، وكأنما وضعه جان منهك مصدوم مثلنا!! كتاب لم أره منذ أكثر من خمس سنوات، ولم أكن متوقعاً أنني أملك منه نسخة أصلاً!! كتاب أسماه صاحبه أشجان الشيخ العاشق!! عجبت للدنيا؟ ما هذا التوارد؟ وأين كان هذا الكتاب؟ ومن الذي أتي به إلى هنا، وأنا ليس معي إلا أربعة عمال من «الهنود الحمر» مكبلين لا يعرفون العربية، ولا تود العربية أن تعرفهم!!

قلت في نفسي ربما كان هذا هو قانون الجذب الذي حدثني عنه صديقي المتميز جداً مامان!! فأمسكت بالكتاب، وقلت دعك من

كيف وصل إليَ، وانظر ما فيه لعله يحمل بمجيئه هاهنا رسالة من نوع ما، وأصبحتُ أقلب كفي على ما حواه هذا الكتاب العجيب، فإذا بي أجد في مدخله قصيدة بعنوان الرسالة الأولى!! وفي خاتمته أجد الرسالة الأخيرة، أي والله أنها حقاً الرسالة الأخيرة!!! ثم غلب على ظني أنني الآن قد تهيأتُ بدرجة ما لقراءة الكتاب رغم خطأ التوقيت، فبدأت بالصفحة الأخيرة بحسبان أنها الصفحة التي انطوت، ومعها الكثير من الشموخ والعبقرية والشجن والحنين، فكان أن وقعت عيناي على بيتين طالما أحببتهما جاءا على «سطوح» هذه الصفحة يقول:

سباني على أم أبوها الشوق وأماني هي لي مشتاقي
ويا فرقاً كبير بلحيـل ما بين شوقا وأشـــواقي
تشوفني خريف بشـارة خير شلع في القبلي براقي
وأشوفا أمل بعيــد وقريب تعيد وترتب أوراقي

فقلت يا سبحان الله! الآن فهمت !! هذه هي الرسالة التي حملها إليَ الكتاب. فالقصيدة يقول مطلعها:

قريب لو في العمر باقي
قريب تلقوني بيناتكم وسط خلاي وعشاقي!!!

ثم أصررتُ على البحث في الكتاب عن رسائل أخرى لعلها تخفف المصاب، وتعينني على تحمل هذه النائبة، فلم أمض كثيراً حتى وقعت عيناي على قصيدة أخرى لكم أحببتها، وتذكرتُ يوم أن قرأها لي وأنا في بيته العتيق قبل عشرين سنة في شارع الريل بالبطحاء بمدينة الرياض، وكنت حينها قادماً للتو من السودان، وكنت في ضيافته تلك الليلة استمع

إليه في ما فاتني من عذب قصائده خلال شهور قليلة كانت قد فرقت بيننا. قصيدة يقول مطلعها:

بعشقك مهما السنين سرقتني أيام الشباب
بعشقك مهما رؤاي غتاها من تالاك ضباب
مهما يقولو الناس علي جن استصاب
بعشقك من غير حساب!!

إنني لم أكد أنسى كيف طلبت منه في تلك الليلة أن يقرأها على مرات ومرات، وكيف أني طال ليلي بيد أني لم أنم، فبدأت أترنم بها على أوتار طنبور قديم، وضعه لنا أخونا الصديق الشاعر صلاح الرشيد، والذي كان يسكن مع شاعرنا الراحل، فما أشرقت شمس تلك الليلة حتى كانت القصيدة أغنية جاهزة للأداء، وقد سجلتُها بصوتي الذي لم يسعفني وقتها لأشعر بشيء من الطرب الذي أحدثه ذلك اللحن في نفسي !! وأرسلتها في الصباح الباكر (في شريط كاسيت) لأخينا الفنان العملاق صديق أحمد، فكانت ميلاداً لأغنية دخل طرف ثالث بين ثنائييها بلا استئذان !!!

قلت في نفسي هل من رسالة في هذه القصيدة ؟؟ وأطلت النظر بين حروفها، فإذا بي أجد على نارها بعض قبس !! وجدته يقول:

بعشقك وما شفت إنسان أدمن الريد ومنو تاب
وبعشقك وما شفت مجنون غير يمسو فقيرو طاب
إلا خايف عمري يكمل ولسه في صبري العقاب
وكت بمد أيامي لولا أن لكل أجل كتاب!!!

ألا رحمك الله يا شاعر الجمال والخضرة والإنسانية، لقد أفنيت عمرك كله في تحقيق هدفك النبيل الذي أضحي مثالاً للشهامة والرجولة والوفاء:

رضيت أكون ضمير إنسان بيســعد ومرة يتألم
رضيت أفكاري تتشتت عشان كل الشمل يتلم
رضيت أنا أشقى شـان أسعد بنات العـم
رضيت أنا أشقى شان أرضي الأهل من جم
رضيت بالكان وكل الكان وما في ندم
رضيت أسيب لسان الحال بكل شجاعة أتكلم
وأقول للدنيا كل الدنيا في كلمات
المكتوبة مابتنفات والمقسومة ياها الجات

إن القلب ليحزن، وإن العين لتدمع، وإنا لفراقك يا «عبدون» لمحزونون، «إنا لله وإنا إليه راجعون». (انتهى نص رسالة الدكتور توفيق).

رحم الله الشاعر عبد الله الذي أطربنا حياً، وزال عنا الغشاوة ميتاً؛ لأن موته أخرج الأخ توفيق عن صمته الطويل، وجدد التواصل بيننا مرة أخرى، وأكد لنا زيف الذين وصفو ابن الأراك الأغر بالتشدد المفسد لتعاليم الدين وتقاليد المجتمع، علماً بأن الدين لغة هو معتقدات الناس، وتقاليدهم، وأعرافهم، وعاداتهم التي تواضعوا عليها، وأدمنوا الحديث عنها ترويحاً للنفس. والإسهام الثاني الذي يؤكد زيف التنجيم جاء في إطار الندوة الخاصة بتأبين الشاعر عبد الله، والتي نظمها بعض الأخوة في

فندق القصر الأبيض بالرياض في ١٩ فبراير ٢٠٠٩م، ودعوا الأخ توفيق متحدثاً رئيساً فيها. وفي تلك الندوة أُدهش الحضور، والمستمعون لوقائع الندوة لاحقاً، بإبداع الشاعر عبد الله المقيم في ذاكرة الأخ توفيق التي لا تزال مسكونة بتراث أهله الطيبين عند نواحي السافل. وبهذه الكيفية غُسل تراب النمطية الذي أثير جدلاً حول شخصية الأخ توفيق، فالنمطية السلفية، كما يطلق عليها البعض، يجب أن لا ينظر إليها من خلال مظهر السلفية الحسن، المتمثل في طول اللحية وقصر الجلباب، بل يجب أن ينظر إلى جوهرها القائم على تعاليم الدين الحقه، وفهم تقاليد المجتمع الواسع؛ لأن ذلك الجوهر يعكس طرفاً من الخيوط الناسجة لشخصية الأخ توفيق الموسوعية، التي تركن إلى التسامح الرحب في التعامل مع الآخر، والعمق الغائر في جوف التراث وعرضه، والفهم الثاقب لمعاني الدين. في تلك الندوة استشهد الأخ توفيق بجملة من القصائد الحسان للشاعر عبد الله، وشرح بعضاً من أبياتها، التي وقفتُ عند شرحه لها كثيراً؛ لأنه استطاع ببراعته المعهودة أن يكشف الحجب عن خفايا نصوصها الفنية، ومعانيها الدلالية، وأذكر منها على سبيل المثال استشهاده بالأبيات الآتية:

تعاين في الكرسي واحد
تآمن بي الله واحد
تشوف الفي زمانو واحد
عيار عشرين فوقو واحد

يتجلى في معاني هذه الأبيات طرف خفي من قيمة الإبداع الفني عند «عبده قاموس الحروف»، وقدرته الفائقة في استخدام المفردة الواحدة

بدلالات مختلفة، ومعاني متجانسة، فضلاً عن حلاوة جرسها الموسيقي، وتناغم أوزانها وتنساق قوافيها. فقد استطاع الأخ توفيق في ندوة الرياض أن يميط اللثام عن بعض الشواهد الجمالية الكامنة في شعر شيخ العاشقين، بأسلوب مبدع، وعرض جذّاب، يلازمهما عمق في التناول، وتبحر في فهم الجوهر والمضمون. وفوق هذا وذاك فإن تلك الشواهد تؤكد بأن مكتبة الأخ توفيق لا تزال تذخر ببعض التسجيلات النادرة التي يمكن أن نذكر منها فصول المصالحة التي جرت بين الشاعر إسماعيل حسن والفنان محمد وردي. وفي هذا يقول الأخ توفيق: «أولاً الشكر الجزيل لأخي وصديقي مامان الذي شجعني كثيراً، وبصفة مستمرة، وألح عليّ للبحث عن اللقاء الذي كاد يضيع بين أوراقي ومستنداتي، والحمد لله الذي مهد لي أن أنشر هذا اللقاء الرائع جداً بعد أكثر من ٢٦ عاماً، وهو اللقاء التاريخي الذي أعقب المصالحة التاريخية بين الشاعر السوداني البارع سماعين (إسماعيل) حسن وفنان إفريقيا الأول الأستاذ محمد عثمان وردي، والتي هيأت لها الأجواء رابطة مروي بجامعة الخرطوم عام ١٩٨٢م، بقيادة الدكتور المبدع الإنسان الرائع صاحب الخلق الفريد والمواهب المتفردة محمد احمد سيدأحمد التوم. حمداً لله أنني وجدت اللقاء مكتوباً، حيث نشرته الرابطة في ذلك العام بالعدد الأول من مجلة مروي، ولكن المفاجأة التي أسعدتني بقدر بالغ أنني وأنا أبحث عن المجلة في أوراقي القديمة فإذا بي أجد أصل التسجيل، الذي تمَّ في اتحاد الفنانين بين الموسيقار وردي والشاعر الفذ سماعين حسن ليلة المصالحة». وإلى جانب وثائق المصالحة التي جرت فصولها في اتحاد الفنانين يوجد في مكتبة الأخ توفيق المفترى عليها كماً مهولاً من قصائد الشاعر عبد

الله محمد خير، التي يؤديها الفنان المبدع صديق أحمد بصوت رخيم، ومثيرة للإعجاب والشجن. فلا جدال أن كل هذه الشواهد تدل على خلاف ما ذهب المنجمون إليه بأن الأخ توفيق قد أعدم مكتبته الصوتية، بل أن واقع الحال يؤكد العكس، بأن الأخ توفيق لا يزال وسيظل لدية تقدير خالص لأدبيات تراث أهلنا الطيبين عند نواحي السافل، حتى لو عفا لحيته، وقصَّر جلبابه، وحف شاربه. ومن أصدق الشواهد على ذلك قصيدة «يا حلوتي» التي وثق لها في صفحات منتدى التوثيق الشامل، علماً بأنه يعلم أنها تحمل بين حناياها ثلة من قضايا الغزل البري والحب العذري، التي ربها لا تروق لمزاج بعض المتنطعين في الفقه، الذين لا يميزوا بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع. وبعض مقاطع القصيدة تقول:

غداً يا حلوتي سأراك تبتسمي
ولست أحب شيئاً غير أن ألقاك
تبتسمي
سأفعل كل ما يرضيك رغم تغور
الألم
برغم الضيق والآهات والألم
سيدفعني الهوى لتسلق القمم
لكي ألقاك تبتسمي
سأكسر حائط الوهم
وأبني العز والأمجاد والكرم
لتبتسمي
أضيع تمزقاً لأراك تبتسمي

وحين أراك تبتسمي أزف الشوق
في النغم
يا أملي الذي أفديه يا عَلمي
ويا شرفي الذي أحميه يا قسمي
فما أنا من ذوي السلطان والخدم
وليس لدي شيئاً غير ما أمليه
للقلم
وما ينساب عبر فمي
وحبك هاهنا يجري مكان دمي
إذن فهواك يدفعني
فسوف أحطم الصنم
وأخرج نازحاً للنور من ظلم
لكي ألقاك تبتسمي
وللماضي الذي قد فات تنتقمي
وأصرخ يا جراحاتي لتلتئمي
وداعاً عهد همي. حسرتي. سأمي
وأهتف يا بطاقة حبي يا رقمي
تعالي.......
تعالي كإنبثاق الضوء وابتسمي
وحينئذ ستبتسمي
وفى الأعماق ترتسمي

وأضف إلى ذلك شرحه الطريف للمجادلة التي جرت فصولها بين امرأة سعودية والشاعر عبد الله محمد خير الذي كان طريح الفراش

بمستشفى الشميسي السعودي، وذلك عندما لحظت المرأة السعودية أن شيخ العاشقين يطالع فيها بطريقة أثارت حياءها البدوي، وجعلتها تسأله مستنكرة: يا أخي أيش فيَّ بطالع، فجاء رد الشاعر عليها نظماً فيما يلي:-

تسألي فيَّ أشيك فيك يا أخي بطالع
بطالع في قمر فتق الخمار طالع
بطالع في برق بـهَّر ختف شالع
بطالع في القوام الأمرد الفارع
بطالع في جمر بي وبلاك والع
بطالع في النفس لا يبقى مو طالع

فلا جدال أن كل هذه الشواهد ومثيلاتها المختارة تؤكد أصالة معدن الدكتور توفيق التراثي، الذي لا يصدأ وتعلق به الشوائب، وفي الوقت ذاته تصب في معين اهتماماته بتراث أهل السودان بألوان طيفه الثقافية والسياسية والاجتماعية المختلفة، ومحاولته لتوثيق ألوان هذا القوس قزح الفاقعة في وعاء معلوماتي أُطلق عليه اسم «منتدى التوثيق الشامل».

نظرات في منتدى التوثيق الشامل

تدل فكرة المنتدى نفسها على ملكة من ملكات الإبداع المعششة في مخيلة الدكتور توفيق، والتي جعلته قادراً أن يعمِّر الأرض حيثما قَطَن؛ لأنه إنسان مسكون بتلك القيم الإبداعية، وله طاقة خلاقة لا تهدأ إلا عند شواطئ الابتكار والخروج عن تفكير النسق، لذلك لم ينتم الأخ توفيق إلى أي حزب سياسي، بل جعل همه منداحاً فوق القيود الحزبية

والانتماءات الجهوية. ومن ثم جاء اسم المنتدى الاسفيري الذي أسسه بـ«منتدى التوثيق الشامل»، شاملاً لكل ضروب المعرفة الإنسانية، وقد ضمَّن ذلك في رسالة المنتدى عندما خاطب الأخوة الأعضاء بقوله: «نرحب بكم شركاء لنا في التوثيق لكل مبدع سوداني، سواء كان ذلك في الحقل العملي، أو الأكاديمي، أو الفني، ولا يهم إن كان هذا المبدع مشهوراً، أم غير مشهور، فرسالتنا أن نظهر المبدعين السودانيين للعالم من حولنا، وليس لدينا أي توجه حزبي، أو عرقي، أو جهوي، أو عنصري، فنحن نوثق للشعب السوداني ومن أجل السودان. ورسالتنا هي أن نكون المرجع الأول في التوثيق الشامل، ورؤيتنا أن نقدم أفضل أنموذج للتوثيق للباحثين وطلاب العلم والمعلومة، وهدفنا أن يجد كل مبدع مكانه بيننا، وأسلوبنا الأمانة في النقل والإشارة إلى المصدر».

وحقاً كانت الاستجابة الأولى لهذه الدعوة الكريمة من نفر خير من المبدعين المهمومين بتراث منطقة مروى الكبرى، والذين كان شأنهم في هذا الشأن مثل شأن شاعرنا عمر الحسين محمد خير (ت. ٢٠٠٥م) الذي كان مولعاً بتراث منطقة مروي الكبرى؛ لأنه كان يرى فيه تلاقحاً ثقافياً فريداً بين دقائق البيئات المحلية وتجليّات الفعل الإنساني، وتراكماً تاريخياً لقيم الأديان المتعاقبة التي سادت تباعاً في تلك الربوع، وتوارثاً اجتماعياً يستمد منهجه من شبكة العلاقات التكاثرية بين أهل مروي والمقيمين في حماهم. وبهذه النظرة التثاقفية الثاقبة حاول الشاعر عمر الحسين أن يخرج ثقافة الشايقية من ضيق الانتماء إلى القبيلة الواحدة إلى سعة الانتساب المتعددة المصادر، الناظمة لمواعين القيم الثقافية وشبكة تراث أهل الدار.

وفي الاتجاه ذاته تشخص نظرات الأديب اللوذعي الدكتور توفيق الطيب، منطلقةً من ثوابت رؤية منفتحة تجاه التناسل الاجتماعي داخل محيط مروي الكبرى، والتحاور الثقافي بين مفردات نسيجها الديمغرافي في تناغم أريحي بين تحديات المكان المتغيرة، بتغير الدهر واستجابات الإنسان المتطورة في كنفها. وإلى جانب نظرات الدكتور توفيق تنداح دائرة جهود الأستاذ صلاح هاشم السعيد والباحثة الميدانية الأستاذة فاطمة أحمد علي التي استطاعت أن تجمع شذرات مهمة من شتات تراث منطقة مروي الثقافي في سِفْرِها الموسوم بـ «منطقة مروي المخبر والجوهر»، وتوثق لطبيعة الينابيع الاجتماعية التي كان لها فضل السبق في سقاية جذوره ونتّح أغصانه؛ إلا أنها لم تفلح في تأسيس منهج أكاديمي منبسط، يعينها في استيعاب حراك الثقافة الخلّاق في المنطقة؛ لأنها حصرت نفسها في كنانة المجموعات الإثنية التي مغنطت حركة مداراتها الثقافية والاجتماعية حول المجموعة الشايقية وذلك في إطار جدلية الأصل وتوابعه، دون أن تدرك أن لكل مجموعة من تلك المجموعات كينونتها المايزة ومركزها الثابت الذي تتقاطع خطوط سيره مع المدارات الأخرى، وتتوحد في خاتمة المطاف حول مدار الثقافة الشايقية صاحبة الكيل الراجح. إذاً الإطار الثقافي أوسع رحابة من الوعاء الإثني الذي يشكل مفردات التركيبة الديمغرافية في منطقة ود صليليح، والعامل حسونة، وحاج الماحي.

فلاشك أن تراث منطقة مروي الكبرى جدير بالتوثيق والاعتناء، علماً بأن منتدى التوثيق الشامل جمع بين أطباقه الأسفيرية ثلة خيرة من ذوي القدم الراسخ والباع الطويل في معرفة مكنوزات تراث مروي الماكث

في الأرض بما ينفع الناس، وأذكر منهم الأخ الصديق الدكتور يسن محمد يسن، وناظم خيوط المنتدى الفنية المهندس محمد أحمد إبراهيم، والأستاذ صلاح الرشيد حمد، والأستاذ صلاح هاشم السعيد، والأستاذ محمد إبراهيم أبوشوك، والأستاذة اشتياق القرير حفيدة عمنا المرحوم طه محمد أحمد، والظريف مسواك الأراك، كما كان يخاطبه الراحل الطيب صالح، الأستاذ محمد خير عوض الله، والأديبة مهيرة (شهرزاد)، وسيف الدين محمد الأمين، والمبدع أسامة حمزة، والأستاذ عثمان محمد وداعة، والمهندس علي عثمان عمر، والشاعر عبد الرحمن عبد الباقي حسين (الحسينابي)، والمهندس المبدع عادل حسن علي عسوم، والأديب أسامة معاوية الطيب، والأستاذ عبد الرحمن مامان، وأستاذنا الكبير محي الدين مالك محي الدين، والقائمة تطول من أمثال هؤلاء، فمعذرة لكل الذين سقطت أسماؤهم سهواً. فذكر الأسماء جاء عفو الخاطر، ولا يقوم على إحصاء دقيق في المنتدى لتقويم عطاء المبدعين الدافق من أبناء منطقة مروى الكبرى.

الأخ توفيق وضيوفه الكرام، لكم صادق تحيتي ومودتي. وما ذكرته هو مجرد خواطر طافت بذاكرتي في يوم ماطر بغابات الملايو التي غني أستاذنا الكابلي لجمالها، ومعطرٍ بنفحات شهر رمضان المبارك، أعاده الله عليكم وعلينا بالخير والبركات. حقاً أردتُ من هذه الكلمة أن تكون رسالةً مفتوحةً للجميع، لهم الحق أن يعلِّقوا عليها كما شاءوا ومتى شاءوا، حتى تكون رسالة ممشوقة القوام، شاحذة للهمم السامقة، ومثمِّنة لعطاء المواظبين على رفد المنتدى بإبداعاتهم الخوالد، وحتماً أنهم عند الصبح سيحمدون السُّرى، ولسان حالهم يقول للأخ توفيق: «أنت من

نفر عمروا الأرض حيثما قطنوا *** يذكر المجد حيثما ذكروا وهو يعتز حين يقترن». ونيابة عن المشرف العام ومساعديه الأفاضل يطيب لي أن أذكركم بأن منتدى التوثيق الشامل ليس ملكاً للأخ توفيق، بل هو ملك الجميع، فعليكم أن تعضوا عليه بالنواجذ، وتحافظوا على العطاء المبثوث بين ثناياه.

ثبت المصادر والمراجع

خطابات - رسمية وتقارير - اجتماعات - قوانين

اجتماع زعماء العشائر بالسيد عابدين إسماعيل، وزير الحكومة المحلية الخرطوم، ٢/ ٣/ ١٩٦٥م، دار الوثائق القومية، إدارة أهلية، ١/ ١/ ١.

أمين الصاوي، وكيل زارة ا لداخلية، أصلاح الإدارة الحكومية لتواجه مشاكل اليوم بالمستوى اللائق، تقرير، ١٩٦٦م، دار الوثائق القومية، متنوعات، ١/ ٨٧/ ١٤٠٥.

التقرير النهائي للانتخابات العامة، أبريل ١٩٨٦م.

حسن علي عبد الله، وكيل وزراة الحكومة المحلية إلى مفتشي المراكز، و.ح.م/ سري/ ١٠/أ/ ٢١، ٢٨/ ٥/ ١٩٦٦م، أرشيف محافظ شيكان، الأبيض.

خطاب رئيس المفوضية القومية للانتخابات، أبيل ألير، الجدول المعدل للانتخابات القومية، بالنمرة، م ق أ، أ/ ١/ أ١، ٧/ ١٢/ ٢٠٠٩م، المفوضية القومية للانتخابات، الموقع الإلكتروني، .http: / /nec.org sd /pdf /final_timetable.pdf (استشارة: ١/ ١/ ٢٠٠٩م).

خطاب محافظ دارفور إلى وكيل وزراة الحكومة المحلية النمرة م م د/ سري/ ١٠٠/ ج/ ١، ١٩/ ٣/ ١٩٦٥م، دار الوثائق القومية، إدارة أهلية، ١/ ٣/ ٨/ ١٤-١٤٢.

خطاب محافظ كردفان إلى السيد وكيل وزارة الداخلية النمرة م ك/ ٤٨/ أ/ ١، ١٤/ ٣/ ١٩٦٥م وملحقاته، دار الوثائق القومية، إدارة أهلية، ١/ ٣/ ٦.

دستور جمهورية السودان الانتقالي لعام ٢٠٠٥م.

الشفيع أحمد الشيخ إلى سكرتير مجلس الوزراء، مذكرة عن الإدارة الأهلية، ٢٥ يناير ١٩٦٥م، دار الوثائق القومية (الخرطوم)، إدارة أهلية، ١/ ٣، ١٢-٣١.

قانون الانتخابات القومية لسنة ٢٠٠٨م.

محمد الحسن إبراهيم، الضابط التنفيذي ريفي المسيرية إلى محافظ كردفان، النمرة م ر م/ ١/ أ/ ١ ١٩/ ٤/ ١٩٦٥م، دار الوثائق القومية، إدارة أهلية، ١/ ٣/ ٨/ ١٤-١٤٢.

حوارات صحافية

أحمد عثمان، حوار صلاح شعيب، صحيفة **الأحداث**، ٨ يوليو ٢٠٠٨م؛ ٩ يوليو ٢٠٠٩م.

أسامة عثمان، حوار صلاح شعيب، صحيفة **الأحداث**، ٣١ أغسطس؛ ١ سبتمبر ٢٠٠٩م.

حيدر إبراهيم علي، حوار صلاح شعيب، صحيفة **سودانايل الإلكترونية**، http://www.sudanile.com (استشارة ٢٥ أغسطس ٢٠٠٩م).

رباح الصادق المهدي، حوار صلاح شعيب، صحيفة **الأحداث**، (١/ ٢)، ٢٢، ٢٤/ ٦/ ٢٠٠٩م.

صديق محيسي، حوار صلاح شعيب، صحيفة **الأحداث** (١/ ٢)، ٣١/ ٨، ١/ ٩/ ٢٠٠٩م.

صديق موسى بولاد، حوار صلاح شعيب، صحيفة **الأحداث** (١/ ٢)، ٣١/ ٨، ١١/ ٩/ ٢٠٠٩م.

الطيب زين العابدين، حوار صلاح شعيب، صحيفة **الأحداث** ٢١/ ٦/ ٢٠٠٩م.

الطيب صالح، حوار أحمد يونس، صحيفة **الرأي العام**، ١٩/ ٢/ ٢٠٠٩م.

الطيب صالح، حوار خالد الأعيسر، جريدة **الزمان الدولية**، العدد ٣٢٢٨، ٢٦/ ٢/ ٢٠٠٩م.

عبد السلام نور الدين، حوار صلاح شعيب، صحيفة **الأحداث**، ٩ يونيو؛ ١٥ يونيو ٢٠٠٩م.

عبد العزيز الصاوي، حوار صلاح شعيب، صحيفة **الأحداث**، ٢٠ يونيو ٢٠٠٩م.

فرانسيس دينق، حوار صلاح شعيب، **سودانيزأونلاين**، http://www.sudanseseonline.com (استشارة: ١٦ مارس ٢٠٠٦م).

محجوب حسين، حوار صلاح شعيب، صحيفة **الأحداث**، ٨/ ٨/ ٢٠٠٩م.

ناهد محمد الحسن، حوار صلاح شعيب، صحيفة **الأحداث** (١/ ٢)، ١٠-١١/ ٨، ٢٠٠٩م.

نور الدين ساتي، حوار صلاح شعيب، صحيفة **الأحداث**، ٢ سبتمبر ٢٠٠٩م.

النور حمد، حوار صلاح شعيب، صحيفة الأحداث، ٢٥، ٢٧، ٣٠ مايو ٢٠٠٩م.

مقالات صحافية

إبراهيم، إبراهيم علي، «دراسة حول قانون الانتخابات السودانية الجديد»، صحيفة الرأي العام، العدد ٣٧٧٤، ١٧ مارس ٢٠٠٨م؛ العدد ٣٧٧٨، ٢١ مارس ٢٠٠٨م.

إبراهيم، عبد الله علي، «خبرك خبر يا مذكرة الشفيع أحمد الشيخ عن الإدارة الأهلية»؛ «مذكرة الشفيع أحمد الشيخ عن الإدارة الأهلية (١٩٦٥م): إلا شقي الحال يقع في القيد»؛ «اليسار والإدارة الأهلية: وضعاً للأمر في نصاب»؛ «اليسار والإدارة الأهلية: مذكرة الشفيع الما شَهَّدوها»، صحيفة سودانايل الإلكترونية، ٢٨/ ٥؛ ٣/ ٦؛ ١٠/ ٦؛ ٢٤/ ٦/ ٢٠٠٩م.

إبراهيم، محمد المكي، «التاريخ الشخصي للغابة والصحراء»، المنتدى العام للجالية السودانية والأمريكية، http://www.sacdo.com. (استشارة: ٢٤ سبتمبر ٢٠٠٩م).

إبراهيم، محمد المكي، «مريود شعبه وأمته... بقلم: محمد المكي إبراهيم» صحيفة سودانايل الإلكترونية، ١٨/ ٢/ ٢٠٠٩م.

الأبطح، سوسن، «ناشر الطيب صالح يروي حكاية إصدارات جديدة له ستبصر النور»، صحيفة الشرق الأوسط، العدد١١٠٤١، ١٩/ ٢/ ٢٠٠٩م.

آلن، المستعرب روجر، «رحيل الطيب صالح»، صحيفة الخليج الإماراتية، ١٩/ ٢/ ٢٠٠٩م.

بشير، علاء الدين، «صراع الرؤى و الارادات فى العملية التعداد السكاني فى أزمنة الشك و التسييس»، صحيفة سودانايل الالكترونية.

تاج السر، أمير، «تجربة مركز عبد الكريم ميرغني»، سودانيزأولاين، (استشارة: ١٩ يوليو ٢٠٠٤م).

جبريل، طلحة، «سيبقى الطيب صالح أمة في كاتب وكاتباً في أمة»، صحيفة الشرق الأوسط، العدد، ١١٠٤١، ١٩/ ٢/ ٢٠٠٩م.

جبريل، طلحة، «فلوس أولاد عثمان صالح»، صحيفة الصحافة، العدد ٤٥٠٩، ١٠ يوليو ٢٠٠٨م.

الخردلو، سيدأحمد، «هكذا رحلت العذوبة والأريحية فجر الأربعاء ١٨ فبراير... يوم الهول العظيم»، صحيفة آخر لحظة، ١/ ٣/ ٢٠٠٩م.

خالد، فيصل، «الطريق إلى الحكم الرشيد... ورقة ملاحظات: هل تكون انتخابات ٢٠٠٩ حرة نزيهة»، غير منشورة.

خالد، منصور، «أبيي... مَنْ الذي قطع الخيط»، كوش الجديدة، سبتمبر ٢٠٠٤م. نُشر هذا البحث مسلسلاً أيضاً في صحيفة الرأي العام، أغسطس ٢٠٠٤م.

خالد، منصور، «زين يغيب في يوم عرسه»، صحيفة الشرق الأوسط، العدد، ٦٨٠٥، ٢٠/ ٦/ ٢٠٠٢م.

دار الكبابيش، نشرة للصحافة رقم ٢٠٨، مكتب الاتصال العام، الخرطوم ٩/ ٢/ ١٩٥٣م، دار الوثائق القومية، الخرطوم.

زيادة، حمور، «واكرباه يا الطيب صالح واكراباه»، صحيفة سودانيزأونلاين، (استشارة: ١٨/ ٢/ ٢٠٠٩م).

سالم، عادل، «أمة الإسلام في الولايات المتحدة الأمريكية: نوبل علي وإليجيا

محمد داعيا للنبوة»، أغسطس ٢٠٠٧م، (.http:/uaesm.maktoob
(com/vb/uae 251901, retrieved 20/12/2009

سري، مصطفي، «التحكيم الدولي في أبيي الغنية بالنفط يبدأ السبت بين طرفي الحكم في السودان»، صحيفة الشرق الأوسط، العدد ١١٠٩٧، ١٦ أبريل ٢٠٠٩م.

سوسن الأبطح، «ناشر الطيب صالح يروي حكاية إصدارات جديدة له ستبصر النور»، صحيفة الشرق الأوسط، العدد١١٠٤١، ١٩/ ٢/ ٢٠٠٩م.

الصالح، فخري، «تراجيديا العلاقة بين الشرق والغرب»، صحيفة الحياة، ١٩/ ٢/ ٢٠٠٩م.

الصديق، محمد عشري، «ماذا وراء الأفق»، في صحيفة حضارة السودان، العدد ٨١٨، ٣٠ أكتوبر ١٩٢٩م.

طه، فدوى عبد الرحمن علي، «محمود صالح عثمان نجم سطع في سماء الوطن، صحيفة السوداني، العدد ١٣٥٩، ٢٧ أغسطس ٢٠٠٩م.

عبد الرحيم، المأمون خضر، «السودانوية: في ذكرى رحيل الأستاذ أحمد الطيب زين العابدين»، سودانايل، http://www.sudanile.com، (استشارة: ٢٠ سبتمبر ٢٠٠٩م).

عبد الله علي إبراهيم، «مرة أخرى: عن قيام الانتخابات في دارفور أصالة عن الولاية»، صحيفة سودانايل الإلكترونية، ٢/ ٥/ ٢٠٠٩م.

عبد الله، هاشم محمد الحسين، «رحيل القطب الاتحادي الكبير الدكتور أحمد السيد حمد»، منتديات الرواد السودانية، /http://www.elrwaad.com vb/showthread.php?t=2863 (استشارة: ٣ أكتوبر ٢٠٠٩م).

عجب الفيا، عبد المنعم، «الغابة والصحراء» سودانايل، http://www.sudanile.com، (استشارة: ٢٠ سبتمبر ٢٠٠٩م).

عمر، محمد عثمان، «أبيي من حرب البنادق إلى حرب الوثائق»، صحيفة الأحداث، العدد ٥٢٨، ١٥ أبريل ٢٠٠٩م.

عوض، عمار، «دارفور بين الانتخاب والانسحاب»، صحيفة الأحداث، العدد ١٣٩، ٢٧ فبراير ٢٠٠٨م.

عيسى، محمد بن، «سيدي الطيب.. ذاكرة السودان المتنقلة»، صحيفة الشرق الأوسط، العدد ١١٠٤١، ١٩ فبراير ٢٠٠٩م.

فرح، خالد محمد، «حول اقتباسات الطيب صالح في أعماله الإبداعية»، صحيفة الأحداث، العدد ١٠١٨، ١٥ نوفمبر ٢٠٠٩م.

فضل، «عرمان: التقرير بشأن قيام الانتخابات دون دارفور يحتاج إلى تدقيق»، صحيفة الصحافة، العدد٥٢٩١، ١٢ مارس ٢٠٠٨م.

قسم السيد، عاطف عبد الله، «ثقافة أم مثاقفة: السودان وحرب الهويات»، أركماني: مجلة الآثار والانثربولوجيا السودانية، العدد ٣٣، أغسطس ٢٠٠٢م.

الهاشمي، بدرين حامد، «ساتي ماجد: أول المهاجرين السودانيين لأمريكا (١٩٠٤-١٩٢٩م)، صحيفة الأحداث؛ المنبر العام للجالية السودانية الأمريكية (http://www.sacdo.com)

وقيع الله، محمد، «أربعة مؤثرات سودانية في فكر ومسيرة مالكولم إكس»، صحيفة الصحافة (ثلاث حلقات)؛ وسائط صحافية إلكترونية، مثل: المنبر العام للجالية السودانية الأمريكية، http://www.sacdo.com. (استشارة: ٢٩/ ١٢/ ٢٠٠٩م).

كتب ومقالات في مجلات ودوريات

إبراهيم، حسن أحمد، «رحلة ساتي ماجد بن محمد القاضي إلى أمريكا: وجهة نظر عربية عن المجتمع الأمريكي في النصف الأول من القرن العشرين»، ندوة مجلة العربي: **الغرب بعيون عربية**، الكويت، ٢٧-٢٩ ديسمبر ٢٠٠٣م.

إبراهيم، عبد الله علي، **الثقافة والديمقراطية في السودان**، ط٢، القاهرة: الأمين للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م.

ابن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة**، بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٦٤م.

ابن خلدون، عبد الرحمن، **مقدمة لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم في ذوي السلطان الأكبر**، الإسكندريَّة: دار ابن خلدون، د.ن.

أبوشوك أحمد إبراهيم، «الإدارة الأهلية الرأي والرأي الآخر، **مجلة الخرطوم**، العدد ١٣، ١٩٩٤، ٣٠-٣٩.

أبوشوك، أحمد إبراهيم والفاتح عبد الله عبد السلام، **الانتخابات البرلمانية في السودان (١٩٥٣-١٩٨٦): مقاربة تاريخية-تحليلية**، أمدرمان: مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، ٢٠٠٨م.

أبوشوك، أحمد إبراهيم، «ساتي ماجد السوداني الذي أصبح شيخاً للإسلام في أمريكا»، مجلة الملتقي، أغسطس ١٩٩٣م.

أبوشوك، أحمد إبراهيم، (تحقيق)، **تاريخ الإرشاد وشيخ الإرشاديين أحمد السوركتي في إندونيسيا**، كوالا لمبور: مركز أبحاث الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. شركة دار فجر، ٢٠٠٠م.

أبوشوك، أحمد إبراهيم، **السودان: السلطة والتراث**، أمدرمان: مركز عبد الكريم ميرغني، ٢٠٠٨م.

أحمد، عبد الحميد محمد، **ساتي ماجد الداعية الإسلامي السوداني بأمريكا (١٩٠٤-١٩٢٩م)**، الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٩٩٥م.

الألوسي، عادل محي الدين، **العروبة والإسلام في جنوب شرقي آسيا: الهند وإندونيسيا**، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٨م.

أمين، أحمد، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٣، ١٩٩٣م.

باشري، محجوب عمر، **رواد الفكر في السودان**، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٩١م.

بانقا، السني، «مستقبل الإدارة الأهلية في السودان، مخطوط.

البدوي، محمد خير، **قطار العمر في أدب المؤانسة والمجالسة**، ط١، الخرطوم: دار النهار للانتاج الإعلامي، ٢٠٠٨م.

بغدادي، عبد الله عبد المجيد، **الانطلاقة التعليمية في المملكة العربية السعودية: أصولها- جذورها- أولياتها**، ج١، ط٣، جدة: دار الشروق ١٩٨٥م.

البكري، صلاح، **تاريخ الإرشاد في إندونيسيا**، مخطوط، ١٩٩٢م.

التونسي، محمد بن عمر، **تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان**، (تحقق خليل محمود عساكر ومصطفى محمد مسعد)، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥م.

جبريل، طلحة، **على الدرب مع الطيب صالح: ملامح من سيرة ذاتية**، الرباط: توب للاستشار والخدمات. القاهرة: مركز الدراسات

السودانية، د.ت.

حجازي، أحمد مجدي، «المثقف العربي والالتزام الأيديولوجي»، مجلة الوحدة العربية، العدد ٤٠، ١٩٨٨م، ص ١٩-٣٣.

الحجي، يعقوب يوسف، الشيخ عبد العزيز الرشيد: سيرة حياته، الكويت: مركز البحوث والدراسات الكويتية، ١٩٩٣م.

الحداد، علوي بن طاهر، القول الفصل فيما لبني هاشم وقريش والعرب من الفضل، جزءين، بوقور: مطبعة أرشيفل دركري، ١٣٤٤هـ.

حسن، يوسف فضل، دراسات في تاريخ السودان وإفريقيا وبلاد العرب، ج ٣، الخرطوم: سوداتك المحدودة، ٢٠٠٨م.

خالد، منصور، السودان: أهوال الحرب وطموحات السلام- قصة بلدين، القاهرة: دار التراث، ٢٠٠٣م.

خالد، منصور، جنوب السودان في المخيلة العربية: الصورة الزائفة والقمع التاريخي، لندن: دار تراث للنشر، ٢٠٠٠م.

الخليفة، عبد اللطيف، مذكرات عبد اللطيف الخليفة: وقفات في تاريخنا المعاصر بين الخرطوم والقاهرة، ج ١، الخرطوم، دار جامعة الخرطوم للنشر١٩٩٦م.

دحلان، عبد الله بن محمد صدقة زين، إرسال الشهاب على صورة الجواب (سورابايا: مطبعة أوساها، ١٣٣٥هـ).

الدمشقي، شمس الدين (ت١٣٢٧م)، كتاب نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م.

دهيش، عبد اللطيف بن، الكتاتيب في الحرمين الشريفين وما حولها، ط٣، مكة: مطبعة النهضة الحديثة، ١٩٨٦م.

الرشيد، عبد العزيز، «فضيلة الأستاذ الجليل أحمد محمد السركتي السوداني»، **مجلة الكويتي العراق**،العدد الثامن، جاكرتا: ١٣٥٠هـ.

زين العابدين، أمين حامد، **اتفاقية السلام الشامل وخلفية الصراع الفكري**، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، ٢٠٠٧م.

زين العابدين، أمين حامد، **أزمة أبيي بين القانون الدولي ومسألة التحكيم**، الولايات المتحدة الأمريكية، دار قراف العالمية للطباعة، ٢٠٠٩م.

سامة، روسني بن، «أثر الثقافة الإسلامية في الحياة الملايوية»، **التجديد**، العدد ٤، ١٩٩٩م، ص١٩٣-١٩٤.

السباعي، أحمد، **تأريخ مكة: دراسات في السياسة والعلم والاجتماع والعمران**، القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربي، د.ت.

سعود، عبد الرحمن، «تاريخ المعهد التراثي وثقافته»، **ستوديا اسلاميكا، مجلة** إندونيسية للدراسات الإسلامية، السنة السابعة، العدد ١/ ٢٠٠٠، ص ١٢٣-١٣٣.

سعيد، إدوارد، **صور المثقف: محاضرات ريث سنة ١٩٩٣م**، (نقله إلى العربية: غسان غصن)، بيروت: دار النهار، ١٩٩٦م.

السمان، محمد بن عبد الله، **التعليم في عهد الملك عبد العزيز**، الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة على تأسيس المملكة العربية السعودية، ١٩٩٩م.

السيد إسماعيل العطاس، «الجزائر الهندية الشرقية الهولندية» لوثروب ستودارد، **حاضر العالم الإسلامي**، مج ٣،ج٢.

الشاطري، محمد أحمد، **المعجم اللطيف لأسباب الألقاب والكني في النسب الشريف لقبائل وبطون السادة بني علوي**، جدة: عالم المعرفة:، ١٩٨٦م.

الشامخ، محمد عبد الرحمن، **التعليم في مكة والمدينة في آخر العهد العثماني**، ط ٣، دار العلوم للطباعة والنشر، ١٩٨٥م.

شرابي، هشام، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٧م.

شكرت الله، أحمد العاقب، **كتاب فصل الخطاب في تأييد صورة الجواب**، (بتافيا: مطبيعة كولف الكبرى، ١٣٣٦هـ).

الشلي، محمد بن أبي بكر، **المشرع الروي في نسب السادة الكرام آل أبي علوي**، د.ت. م.ن.

الشوكاني، محمد علي، **القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٢٧م.

الشيخ، عبد العزيز بن عبد الله بن حسن آل، **لمحات التعليم وبداياتها في المملكة العربية السعودية**، الرياض: شركة العبيكان للطباعة والنشر، ١٤١٢هـ.

صالح، الطيب، «التعاون بين جامعتي بيرقن والخرطوم»، **مجلة المجلة**، ١٥ مايو ٢٠٠٧م.

صالح، الطيب، **الأعمال الكاملة**، بيروت: دار العودة، د.ت.

ضيف الله، محمد نور بن، **كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والشعراء في السودان**، (تحقيق يوسف فضل حسن)، الخرطوم: مطبعة جامعة الخرطوم للطباعة والنشر، ط ٣، ١٩٨٤م.

الطرازي، عبد مبشر، **انتشار الإسلام في العالم في ٤٦ دولة آسيوية وإفريقية**، جدة: دار المعرفة، ١٩٨٥م.

طه، فيصل عبد الرحمن علي، **الحركة السياسيّة السودانيّة والصراع المصري**

البريطاني بشأن السودان، ١٩٣٦-١٩٥٣م، القاهرة: دار الأمين، ١٩٩٨م.

الطيب، حسن أبشر ومحمود صالح، (تحرير)، **بعد الرحيل في تذكر المريود**، أمدرمان: مركز عبد الكريم ميرغني، ٢٠٠٩م.

الطيب، حسن أبشر، **إطلالة في عشق الوطن**، أم درمان: مركز عبد الكريم ميرغني، ٢٠٠١م.

عابدين، عبد المجيد، **تاريخ الثقافة السودانية منذ نشأتها إلى العصر الحديث**، ط ١، القاهرة: مطبعة الشبكشي بالأزهر، ١٩٥٣م.

عبد الجبار، عمر، **سير وتراجم بعض علمائنا في القرن الرابع عشر**، جدة: مؤسسة تهامة، ١٤٠٣هـ.

عبد الحميد محمد أحمد، **شياخة الإسلام في أمريكا: ساتي ماجد محمد القاضي (١٩٠٤-١٩٢٩م)**، الخرطوم: مطبعة وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٧٨م.

عبد الرحمن بن محمد الحبشي، **شمس الظهيرة في نسب أهل البيت من بني علوي فروع فاطمة الزهراء وأمير المؤمنين علي رضي الله عنه**، (تحقيق محمد ضياء شهاب)، ط ١، جدة: عالم المعرفة، ١٩٨٣م.

عبد الرحيم، محمد، **النداء في دفع الافتراء**، القاهرة: مطبعة البرلمان، ١٩٥٣م.

عبد الرحيم، مدثر، «فكرة الوحدة الوطنية»، في: العجب الطريفي، **دراسات في الوحدة الوطنية في السودان**، الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، ١٩٨٨م، ص ١١-٢٢.

عبد القادر، يحيى محمد، **شخصيات من السودان: أسرار وراء الرجال**، ج ١،

ط٢، الخرطوم، المطبوعات العربيّة للتأليف والترجمة، ١٩٨٧م.

عثمان، عبد الرحمن أحمد، «الإسلام داخل حركة الجامعة الإفريقية»، **مجلة دراسات إفريقية**، العدد السابع، ١٩٩٠م.

علوي بن طاهر الحداد، **المدخل إلي تاريخ الإسلام في الشرق الأقصى**، (ت. محمد ضياء شهاب)، مكة المكرمة، ١٤٠٥هـ؛

العيدروس، محمد حسن، **أشراف حضر موت ودورهم في نشر الإسلام بجنوب شرق آسيا**، أبوطبي: دار المتنبي للطباعة والنشر، د.ت.

قاسم، عون الشريف، **موسوعة القبائل والأنساب في السودان وأشهر أسماء الأعلام والأماكن**، ج ٣، الخرطوم: آرفروقراف للطباعة التغليف، ١٩٩٦م.

الكواكبي، عبد الرحمن، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، (إعداد وتحقيق: محمد جمال طحال)، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥م.

لبكري، صلاح، **تاريخ حضر موت السياسي**، ط ٢، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٥٦م.

محمود، مصطفى مرتضى علي، **المثقف والسُلطة: دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري في الفترة من ١٩٧٠-١٩٩٥م**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨م.

مخول، قيصر أديب، **الإسلام في الشرق الأقصى: وصوله وانتشاره وواقعه**، تعريب نبيل صبحي، بيروت، ١٨٦٦م.

نوح، محمد ضيا وعبد الله بن، **الإسلام في إندونيسيا**، الدار السعودية للنشر والتوزيع، بدون تاريخ.

نيوبولد، السير دوجلاس، «البُعد الإنساني للثقافة» في: هولي، السير دونالد

(تحرير)، أراء وأفكار من الخرطوم: مجموعة محاضرات دار الثقافة الخرطوم، المركز الثقافي السوداني- الخرطوم في أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين، أمدرمان: مركز عبد الكريم ميرغني الثقافي، ٢٠٠٥م، ص ٢٥-٣٦.

هورخرونية، ك. سنوك، صفحات من تاريخ مكة المكرمة، (تعريب علي عود الشيوخ. تعليق محمد محمود السرياني معراج مرزا)، ج ٢، الرياض: دارة الملك عبد العزيز، ١٤١٩هـ.

وزان، عبدو، «الطيب صالح روائي العودة إلى الجذور غاب عن ٨٠ عاماً في لندن عاصمة منفاه»، صحيفة الحياة، ١٩/ ٢/ ٢٠٠٩م.

يسن، أحمد محمد، مذكرات أحمد محمد يس، أم درمان: مركز محمد عمر بشير، ١٩٨٧م.

يوه، جون قاي نوت، جنوب السودان: آفاق وتحديات، عُمان: الأهلية للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٠م.

المراجع الإنجليزية

Abu Shouk, Ahmed I., J.O. Hunwick & R.S. O'Fahey, "A Sudanese Missionary to the United States: Satti Majid, Shaykh al-Islam in North African, and his Encounter with Noble Drew Ali, Prophet of the Moorish Science Temple Movement", *Sudanic Africa*, vol. 8, 1997, pp. 137-191.

Abusharaf, Rogaia Mustafa, *Wanderings: Sudanese Migrants and Exiles in North America*, Ithaca. London: Cornell University Press, 2002.

Abushouk, Ahmed Ibrahim, Anders Bjorkelo, eds., *The Principles of the Native Administration in the Anlgo-Egyptian Sudan*, 1898-1956, Bergen: Centre for Middle Eastern and Islamic Studies. Omdurman: Abdul Karim Mirghani, 2004.

Achebe, Chinua, *Things Fall Apart: A Novel*, (1st ed., 1958), New York: Anchor Books, 1994.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, *Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, London: Routledge, 1989.

Boddy, Junice, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

Conrad, Joseph, *Heart of the Darkness: With the Congo Diary*, (1st ed. 1902), USA: Pinguing Class, 2007.

Cramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, trans. And ed. by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers, 1971.

Cunnison, I., "The Humr and Their Land", *Sudan Notes and Records*, vol. 35/II, 1954, 50-68; *Baggara Arabs: Power and the Lineage*

in a Sudanese Nomad Tribe, Oxford: Oxford University Press 1966.

David Cole and Richard Huntington, *African Rural Development: Some Lessons from Abyei*, Unpublished manuscript: Harvard Institute for International Development, October 1985. The manuscript was published in 1997 by Harvard Institute for International Development under the title: *Between a Swamp and a Hard Place: Developmental Challenges in Remote Rural Africa.*

Fanon, Franz, *The Postcolonial Imagination*, New edition, Londong: Polity Press, 2003.

Haikal, H., "Syekh Ahmad Surkati and Sayds Leadership", *The Fifth Dutch -Indonesian Historical Congress*, 1986, pp. 1-11.

Henderson, K.D.D., "A Note on the Migration of the Messiria Tribe into Southeast Western Kordofan, *Sudan Notes and Records*, vol. 22, 1939, 49-78.

Howell, P.P., "Notes on the Ngork Dinka of Western Kordofan", *Sudan Notes and Records*, vol. 32, 1951, 239-293.

Malcolm X and Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, New York: Ballantine Books, 1965.

Mobini-Kesheh, Natalie, "The Arab Periodicals of the Netherlands East1914-1942", BKI, 152 -ii, 1996-pp. 136-156.

Mobin-Kesheh, Natalie, *The Hadrami Awakening; community and identity in the Netherlands East Indies* 1900-1942, PhD. Dissertation, Monash University, 1996.

Marrison. G.E., "The coming of Islam to the East Indies", in: *The Malayan Beanch of the Royal Asiatic Society*, vol.xxiv, part I, 1951, pp. 28-37.

Noer, Dalier, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973.

Polo, Marco, *The Travels of Marco Polo*, trans. William Marsden, USA, 1948.

Said, Edward W., *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979.

Tsakos, Henriette Hafsaas and Alexandros Tsakos, eds., *Connecting South and North. Sudan Studies from Bergen in Honour of Mahmoud Salih*, Bergen: BRIC 2009.

Turner, Richard Brent, *Islam in the African-American Experience*, Bloomington, 1997.